

Vox Theologica

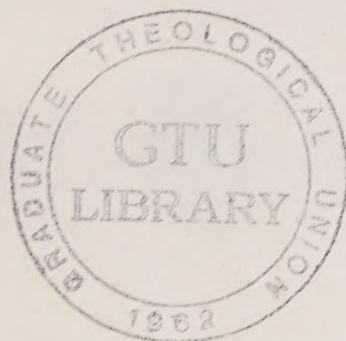
Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift


20e Jaargang
1949-'50

Van Gorcum & Comp. N.V. - Uitgevers - Assen

LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

VoxTheologica
Interacademiaal
Theologisch Tijdschrift





Digitized by the Internet Archive
in 2023 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Vox Theologica

Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

REDACTIE

H. TEN BOOM (Utrecht) Hoofdred. — L. A. EYGENRAAM (Leiden) Red.
Adm. — J. SPERNA WEILAND (Groningen) — S. L. VERHEUS (Amster-
dam S.U.) — J. LEVER (Amsterdam V.U.) C. GOEMAN (Kampen-a) —
M. J. AARENTS (Amersfoort)

20e Jaargang
1949-'50



MCML

VAN GORCUM & COMP. N.V. (G. A. HAK & Drs H. J. PRAKKE)
AAN DEN BRINK - ASSEN

CSaI

INHOUD „VOX THEOLOGICA” 20e JAARGANG.

October-nummer

H. ten Boom : Palma sub pondere crescit. Een woord tot de eerstejaars	1
En nog verder is de wereld	4
Drs M. van Wichen : Christelijke Wijsbegeerte	5
Drs J. Sperna Weiland : Het begrip transcendentie in de filosofie van Kierkegaard	9
H. ten Boom : Geloof en sacrament	18
Schema van de Conferentie te Bentveld	19
Boekbesprekingen	21
Vraag en Aanbod.	24

December-nummer

Dr O. Noordmans : Mystiek en prediking	25
Ds D. A. Vorster : De Bijbelse verkondiging en de Christelijke mystiek	31
Ds H. W. Bloemhof : Enkele opmerkingen over de Z.W. hoek van Friesland	39
Boekbesprekingen.	45
Ingekomen boeken en tijdschriften	55
Vraag en Aanbod.	56

Januari-nummer

J. J. Degenaar : Waarheid als die uit-spreking van die Syn.	57
Ds P. A. Elderenbosch : Paulus' waardering van het Oude Testament	66
W. v. d. Ende : Zuid-Limburg	72
Boekbesprekingen.	80
Ingekomen boeken en tijdschriften	87
Vraag en Aanbod.	88

Maart-nummer

Prof. Dr Th. C. Vriezen : De betekenis der semasiologie voor exegese en Schriftbeschouwing	89
Dr K. J. Cremer : Semasiologie en Oudtestamentische exegese	100
Ds L. Hoving : De Zuidoost-hoek van Friesland	110
Boekbesprekingen.	116
Ingekomen boeken en tijdschriften	119
Vraag en Aanbod.	120

Mei-nummer

p. C. J. Micklinghoff O.P. : R. K. theologie	121
Dr A. Hulsbosch : De Bijbelse theologie en het godsdienstgesprek	127
Ds A. J. Bronkhorst : 's Gravenhage	133
Internationaal Godsdiensthistorisch congres	142
Boekbesprekingen.	142
Ingekomen boeken en tijdschriften	151
Vraag en Aanbod.	152

Juli-nummer

Prof. Dr C. J. de Vogel: Het Rooms-Katholieke kerkbegrip	153
Prof. Dr G. C. van Niftrik: De Kerk	159
Dr H. Faber: Het Vrijzinnige kerkbegrip	169
Prof. Dr P. A. H. de Boer: Kanttekeningen bij Prof. Vriezen's boek „Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament”	174
Dutch society for Old Testament study.	180
Boekbesprekingen.	181
Rectificatie, J. S. W.	190
Ingekomen boeken en tijdschriften	191
Vraag en Aanbod.	192

Palma sub pondere crescit

EEN WOORD TOT DE EERSTEJAARS.

Wie met de studie begint, en met de studie der theologie in het bijzonder, zal al spoedig bemerken dat hij uit een soms ondoordachte en onaangetaste zekerheid valt in verwondering na verwondering. Verwondering is echter geen kwaad ding; het bouwt den mens misschien meer dan zijn logische conclusies, omdat het hem in beweging brengt. En zoals het hout, dat in een Finse rivier vastzit, plotseling vlot kan geraken, zo kan door de verwondering veel wat vast was geraakt, en grote verstoppingen veroorzaakte, levend en vlottend worden gemaakt.

Ieder die aankomt om theologie te studeren weet zich, naar men veronderstellen mag, geroepen om werkzaam te zijn in dienst van den Heer. Hij mag bewogen zijn met de nood en moeilijkheden van de mensen; hij mag aangetrokken zijn tot studie van de wegen en wijzen van deze dienst. Hij mag ook het gevoel hebben, niet goed te weten wat hij doet, maar alleen te weten, dat iets hem gebiedt deze stap te nemen. Misschien ook vinden zijn ouders of hijzelf het wel mooi om predikant te worden. In al deze gevallen is er toch het besef, iets te gaan vervullen en wordt een bewuste stap genomen, met welk motief dan ook: wij gaan theologie studeren.

Velen zullen denken: er is een kern aanwezig, die wat zal moeten worden aangedikt in de studie. Colleges lopen, boeken lezen, steeds meer ringen vormen zich om de kern. De boom wordt hoe langer hoe dikker. Wij komen, alleen met onze roeping en met weinig kennis. Wij zullen weg gaan met onze roeping en met veel kennis. Er loopt een rechte lijn van ontwikkeling vanaf het eerste jaar naar het laatste. Er is een gestadige groei van onze persoonlijkheid en van onze kennis.

Wie meent zó te kunnen studeren, vergist zich ernstig. Misschien zou het een gemakkelijke weg zijn; maar het is een weg die tot weinig leidt, en die uiterst vreugdeloos is, omdat bij deze lijnen van geleidelijkheid de verwondering, de knik, de schok, kortom het onverwachte, niet aanwezig is. Het is bovendien een weg die niet in overeenstemming is met de gang van het leven. Het is de weg van de hoogmoed, en van de ernst zonder humor.

Sinds Dante weet de Westerse wereld dat de gang naar het paradijs door de hel gaat. Een tocht door de hel zal voor de een reëler zijn dan voor de ander; en ook is ieders hemel niet dezelfde. Toch zal ieder die theologie studeert iets moeten kennen van de afgronden. M.a.w. er zal moeten worden afgebroken, tot op het fundament, en dat kan zeer diep liggen! Het begrip cultuur houdt een dergelijke loutering steeds in. Er zal moeten zijn een kneding en een vorming van de stof, wil ze eigendom worden van den mens; maar tevens een kneding en vorming van den mens door de stof, wil hij bruikbaar worden. Het veroveren en het veroverd worden gaan hand in hand; zoals de ploeg zijn voren trekt door het land, en het land zijn sporen op de ploeg nalaat, zo zal de mens de stof, de kennis, moeten bewerken om ze zijn eigendom te maken, en daarvan ook zelf de gevolgen ondervinden. Wie prijs stelt op de plaats van de theologie in de cultuur, zal deze gang door moeten maken.

Voor den aankomenden student in de theologie geldt op verschillende wijzen dat voor hem nu deze tijd van de smeltkroes is aangebroken, waarvan soms een „Umwertung aller Werte" het resultaat kan zijn. Misschien is het voor hem tegelijk de laatste kans om vlottend te worden, om veel wat muurvast scheen, nog kwijt te geraken. De idolatrie die een pastorie met zich mee pleegt te brengen zal althans deze mogelijkheid zeker niet vergroten!

Allereerst wordt opgemerkt dat deze loutering den gehelen persoon betreft: wie toegeeft dat de theologische studie er allereerst toe dient om op te leiden tot de dienst aan God, in de vorm van de verbreiding van het evangelie, en anderzijds in aanmerking neemt dat ze in de practijk uitloopt op het ambt van predikant, zal ook moeten toegeven, dat het uitermate belangrijk is dat men in de studietijd gevormd wordt tot mensen, die bruikbaar zijn voor deze dienst in de vorm van dit ambt. Deze loutering van den persoon, om dit grote woord te handhaven — de bedoeling is misschien duidelijker wanneer het woord louteren wordt vertaald met: in je hemd zetten — heeft verschillende kanten.

De theologische student komt in zijn hemd te staan door de studie van de theologie in letterlijke zin. Het blijkt n.l. al spoedig dat alles hier anders gaat dan men aanvankelijk dacht. Roeping tot de verkondiging was vaak het begin. Men zou in de theologische encyclopaedie biblica en de dogmatiek de vakken kunnen noemen die het dichtst staan bij de practijk der verkondiging. Maar dit zijn nu juist de vakken, die achteraan op de lijst voorkomen, en waar men pas na jaren aan toekomt. In plaats daarvan komen de eerste jaren de talen, de archeologie, de exegese onze aandacht in beslag nemen; en al zal, met name in het laatste, telkens het verband met de verkondiging wel naar voren kunnen komen, er is vaak toch weinig van te zien. De grote problemen gaan zich aan ons voordoen: hoe moeten we het Oude Testament waarden: hoe is de verhouding tussen het Christendom en de andere godsdiensten; bestaat er een onbevooroordeelde exegese of niet? Allemaal vraagstukken, die onze aandacht voor een groot deel opeisen, en ons weinig tijd laten voor andere dingen. En laten we deze vraagstukken de tijd geven die hun toekomt, en ons niet voorbarig verdiepen in Barth of in de nieuwe kerkorde. Eerst moet de studie met zijn vele vragen ons te pakken hebben gehad, voordat we toe zijn aan een eigen theologie. Men moet dit alles au serieux nemen, zich er voor open stellen, zonder de bijgedachte, dat het toch niets af of toe doet aan de dogmatische waarheden waarin men onwankelbaar gelooft. Er is n.l. niet zo veel dat onwankelbaar is. En men kan zichzelf op dit punt beter niet voor de gek houden.

Langzamerhand duikt men weer op uit de maalstroom van meningen en problemen. Daar komt dan eindelijk de biblica, de ethiek, de dogmatiek. Dit betekent niet dat nu de rust en de zekerheid zou zijn aangebroken: maar wel dat men langzamerhand anders tegenover de dingen komt te staan. Men heeft zich een critische instelling kunnen verwerven, men heeft kunnen leren dingen met elkaar in verband te brengen. Nu wordt het zaak zich op de practijk te gaan richten, de verhouding aan de bijbel te gaan toetsen, eigen verkondiging misschien te ontdekken door de verkondiging van anderen. Alles nog maar zeer summier.

Ook op andere wijzen wordt men door de studie gelouterd en gevormd. Men studeert n.l. niet alleen, maar met anderen samen. Anderen, waarvan

sommigen ook theologie studeren, maar sommigen — veel meer — een andere wetenschap. Al moge er in de practijk weinig saamhorigheid of gemeenschapszin bestaan, er is toch het feit dat men studeert aan een universiteit. Als practisch gevolg heeft dit, dat men in de mogelijkheid verkeert kennis te maken met totaal verschillende standpunten. Men leert inzien dat het niet vanzelf spreekt dat theologie onder de wetenschappen thuishoort; daarnaast gaat men zich door gesprekken met anderen als theoloog ook met deze anderen solidair voelen. Er is wetenschap, er is studie, die verbindt; en des avonds laat aan de haard kan de werkelijke universitas scientiarum in het klein worden beleefd. Daarnaast bestaat de grote winst van de omgang met studenten van andere faculteiten er in, dat men zich met hen ook als mens solidair gaat voelen. Men wrijft zich soms de ogen uit en ontdekt dat men niet op een voetstuk staat, maar veeleer een paar tredjes lager dan de anderen. Van deze klappen kan men beter niet te spoedig genezen. Het behoeft geen betoog dat gezelligheidsverenigingen in dezen een grote rol spelen, omdat daar de enige plaats is, waar men ongezoekt anderen dan studiegenoten aantreft. Men komt los van veel vooroordelen, en leert uit de mond van zijn vrienden dat er meer dingen tussen hemel en aarde zijn dan waarvan men tevoren droomde.

Door dit alles heen loopt het besef van roeping, of welke reden dan ook die ons tot de theologische studie gebracht heeft. Ook hier doet de studie zijn werk als smeltkroes. Uiteraard is dit zeer persoonlijk. Toch is het misschien mogelijk te zeggen, dat men, wat dit betreft, nooit de studie zo beëindigt als men hem begonnen is. Ook hier vindt een loutering plaats: door de studie in enge zin, door het contact met studenten van andere faculteiten. Soms gaat het zo heftig toe, dat er van enige roeping niet veel over schijnt te zijn. Misschien kan hier voor roeping zelfs het woord geloof worden ingevuld. Men krijgt het gevoel berooid op de keien te zitten. Maar indien het ergens geldt dat de weg naar de hemel leidt door de hel, dan hier. Hier is dan ook het punt, dat deze algemeen menselijke waarheid zijn diepste zin, oorsprong en vervulling krijgt in de woorden: de weg naar het leven voert door de dood, de weg naar de opstanding heen door het kruis. Er is een vertwijfeling, die tot het leven kan terugbrengen. Maar ook hier staat men niet alleen: men is ook als theologisch student lid van de gemeente, waar men door woord en sacrament kan worden gesterkt en getroost. De oefening van de gemeenschap met Christus, samen met de gemeente, is een tegenwicht tegen veel dat ons anders zou verwarren en ten onder kunnen brengen.

Veel vragen die misschien aan de orde hadden moeten komen, zijn blijven liggen. De kwestie of theologie een wetenschap is; de verhouding tussen theorie en practijk; het karakteristieke der theologie tegenover de andere faculteiten. Het voornaamste is echter dit. Wij studeren theologie. Dit is op zichzelf een wonder (laten we dit voor onszelf goed onderstrepen). De theologie blijft een wonder, ook naarmate we verder gaan: het is geen wetenschap die de werkelijkheid vervangt, maar een andere werkelijkheid breekt zich voortdurend baan. Het feit dat wij theologie blijven studeren, heen dwars door alles wat ons omver dreigt te gooien, is een wonder, dat rust in God. Laten wij openstaan voor dit drievoudig wonder in grote ootmoed, opdat wij door de mogelijkheid tot studie die ons gegeven wordt mogen leren iets te weten en iets te geloven.

H. TEN BOOM.

.... En nóg verder is de wereld

(C. S. Adema van Scheltema)

Zoals een klein kind soms duizelig kan worden van de gedachte dat er buiten het eigen huis en de naaste omgeving nog een hele onbekende wereld ligt, en zich niet graag ver weg waagt, zo vergaat het ook vaak ons, theologen, zolang we in de kinderschoenen van de theologie staan. Maar evenmin als het kind tenslotte alleen maar thuis kan blijven, kunnen wij dat, als we échte theologen willen worden. Niet dat wij ook niet een beetje duizelig worden, niet alleen van de gedachte, maar meer nog van de werkelijkheid. Het heeft altijd iets huiveringwekkends dat er op andere plaatsen van deze onze aardbol op zó andere wijze aan het éne zaligmakend geloof uitdrukking wordt gegeven. Maar: au choc des opinions jaillit la vérité en waar het hier om de Vérité gaat moeten wij van zoveel mogelijk meningen kennis nemen niet alleen, maar ze ook verwerken. Het beste middel daartoe is persoonlijk contact. Hoe kom ik daaraan? zult U wellicht vragen. Om U daarin te helpen heeft de Vereniging van Studenten aan Theologische Faculteiten (V.S.T.F.) de Commissie Buitenland ingesteld, die bemiddelend optreedt om U met buitenlandse Theologen in contact te brengen. Zij doet dat op verschillende wijze. Zo belegt zij conferenties waar theologen uit zeer verschillende landen worden uitgenodigd, en via haar kunt U uitgenodigd worden voor conferenties in het buitenland.

Misschien hebt u daar als jongerejaars wel erg hoge gedachten van: U denkt: dit is alleen voor de zeer vergeworderden, voor de doctorandi en zo. Dan hebt u het mis: wij vragen hiervoor mensen, die zich weliswaar goed voor willen bereiden, maar daarnaast ook volop als student willen gaan, met dat bohémien-achtige aan zich, waarmee je alles door dik en dun verdedigen mag en praten kunt, alsof je er alles van wist.

Hoe vaak ervaren we het, dat juist zo, in dat gesprek, we elkander leerden theologiseren.

U vraagt, wat de resultaten zijn van zo'n conferentie en denkt sarcastisch: weinig nachtrust, veel energie verspild, ik had beter een boek kunnen exciperen!

Laten we enkele dingen noemen: U leert het studentenleven van andere landen min of meer van nabij kennen. U krijgt enig idee van de kerken met hun historisch verleden, waar de ander uit voortkomt; u krijgt daar een notie van, die uw kerkgeschiedenisboek u niet bij kan brengen. U krijgt enig idee ervan, wat er door het oecumenisch gesprek der Kerken gebeuren kan, en verstaat dat er als student en dominee meer voor nodig is dan een modieuze sympathie, zoals we die zoveel zien de laatste tijd. U leert direct of indirect theologen kennen uit buitenland van wie u uit uw boeken en periodieken wist, maar die u nu van veel meer nabij leert kennen en u merkt op welke wijze uw buitenlandse collegae zich met hen bezig houden en hiermee verrijkt keert u terug in het debat van uw Nederlandse theologen-dispuut.

Voorals het contact met Duitsland, dat op deze wijze is gelegd, is van grote betekenis gebleken.

Ook aan correspondentie adressen kan de Com. Buit.l.d. U helpen. Vooral in Indonesië hebben wij verschillende contacten. Van welke

onschatbare waarde dit is voor de verhouding tussen ons en de Indonesisische kerken, hoeft niet gezegd. Mededelingen van deze commissie vindt U in *Vox Theologica* of worden U door Uw Faculteitsbestuur overgebracht.

Eerstejaars, nu er een heel nieuwe wereld voor U opengaat, betrek daar van het begin af aan ook het deel van de wereld buiten Nederland in — verreweg het grootste deel! Getroost U desnoods eens offers om in de loop van Uw studiejaren naar het buitenland te kunnen gaan. En dat niet alleen, maar neemt ook door het lezen van tijdschriftartikelen uit het buitenland, die in de Universiteits Bibliotheken en theologische leeszaalen ter inzage liggen kennis van de theologische inzichten die elders heersen.

Ouderejaars. U kent de Comm. Buitenland al langer. Maar kent U haar werkelijk? De geringe belangstelling vaak voor uitnodigingen uit het buitenland doen ons vragen: U bent toch niet nu al vastgeroest in een eigen theologieetje waar geen frisse wind meer doorheen waait? U zult straks van de Waarheid móeten getuigen. Bent U verantwoord om de wijze waarop deze Waarheid in het buitenland beleden wordt buiten beschouwing te laten?

Namens de Cie Buitenl. der V.S.T.F.,

Mej. I. C. JANSSEN.

A. J. JORISSEN.

Christelijke wijsbegeerte.

In de „Vox” van November j.l. zijn verschillende beschouwingen gegeven aangaande de mogelijkheid van christelijke filosofie. Te dezer zake moge het dienstig zijn, de volgende opmerkingen te maken over de christelijke wijsbegeerte wat betreft haar principe, object, subject en methode.

I *Principe.*

1. „Christelijk” behoort bij christen, christen bij Christus, en Christus bij God (vgl. 1 Cor. 3 : 23). „Christelijk” behoort dus uiteindelijk bij God. Indien men deze band doorsnijdt, dan wordt „christelijk” verzelfstandigd ¹⁾ en wordt naam zonder wezen: naamchristelijk.
2. Wijsbegeerte is begeerte naar wijsheid. ²⁾ Christelijke wijsheid behoort bij God (zie 1) en kent sub specie aeternitatis. Zo *הקמה*, die alles in Gods Licht legt en daarnaar „praktiseert” (Ps. 111 : 10 - vgl. „prakkezeren”).
3. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis” — d.w.z. hier wordt niets verzelfstandigd, maar ontvangt alles zin uit het „beeld zijn van”, en blijkt dus juist onzelfstandig. De kosmos is sprake Gods (Ps. 19; 33). De mens is naar Gods Beeld (Gen. 1). Christus is geheel dit Beeld en in den christen krijgt het „ten dele” (1 Cor. 13 : 9) ³⁾ gestalte (Gal. 4 : 19). Christus geeft de kosmische sprake Gods weer in gelijkenissen (vgl. o.a. Mt. 13) ⁴⁾, om de zin te doen verstaan (Rom. 1 : 20). De christen

kent principieel die zin en tracht hem te lezen (vgl. Conf. Belg. art. II). ⁵⁾

4. Christelijke wijsbegeerte kent derhalve bij het Licht der Eeuwigheid, ziet Gods Beeld in den mens Jezus Christus (Rom. 5 : 15), en beschouwt den kosmos naar den zin van Christus (1 Cor. 2 : 16) ⁶⁾. Dit is haar be-zin-ning.

Aldus is christelijke wijsbegeerte in principe zuiver (Jak. 3 : 17). In de denkpraktijk wordt strijd gevoerd met „bijmenging van eigen geest” (vgl. Huizinga). ⁷⁾

II. *Object.*

1. De wijsbegeerte heeft tot object: God, wereld en mens. ⁸⁾ De christelijke wijsbegeerte ziet krachtens haar transcendente relatie dat object als: Schepper, schepping en schepsel.
2. De kosmos is aldus geen gegevenheid zonder meer, maar de uitgedrukte Logos van God. ⁹⁾ De mens heeft daarin zijn principiële plaats als imago Dei — ondanks al het imaginaire daarvan in de „geschonden wereld” (Huizinga).
3. Zo hebben schepping en schepsel een verborgen factor: de bedoeling van den Schepper. Deze bedoeling ont-dekken betekent inzicht winnen in de bestaansmodaliteit van het Al. De vorm speelt daarbij steeds een dienende rol.
4. De schepping als object is alzo het tijdruimtelijk toneel, dat voor de verwerkelijking van de Goddelijke Bedoeling „de stof” ¹⁰⁾ levert.
5. De mens als object is daarbij als factor de actor, die in zichzelf en buiten zichzelf die verwerkelijking tot taak heeft. ¹¹⁾ Deze taak is object-ief kenmerk voor de christelijke wijsbegeerte. De vervulling van die taak geschiedt via het subject-ief leven en denken. ¹²⁾

III. *Subject.*

1. God drukt Zich ten volle uit in Zijn Beeld, in Christus (Hebr. 1 : 3). Hierdoor ¹³⁾ kan de van Hem vervreemde mens in Christus weer gaan behoren bij God (vgl. I, 1). Zo wordt voor den christen-mens in beginsel christelijk denken, spreken, handelen mogelijk. De verwerkelijking van deze mogelijkheid gebeurt in gestage kamp met de gebrokenheid.
2. *Christelijke* wijsbegeerte kan dus alleen beoefend worden door den principieel christelijken mens, d.i. den christen, d.i. den mens, die geestelijk behoort bij God (I, 1).
3. Het subject van de wijsbegeerte zonder meer is de mens zonder meer. Wanneer die filosofie de uitspraken van de christelijke wijsbegeerte overneemt, spreekt ze naamchristelijkheden (vgl. I, 1). Dit zijn resultaten, die wel kunnen dienen, maar niet levend voortgaan. Van de dynamische factor is dan slechts het statische factum gebleven. Als men formeel hier doorontwikkelt, wordt het begrippenspel zonder meer (vgl. „woorden” tegenover δυναμις 1 Cor. 4 : 20). ¹⁴⁾ De wijsgerige mens zonder meer hoort niet in principe *Gods* spreken, hoe zeer het ook in de werkelijkheid hem moge bezig houden. Zijn wijsbegeerte blijft uit haar aard pro-faan, d.i. buiten het spreken (fari) van God. ¹⁵⁾

4. De christen als persoonlijkheid is de eenswillende mens, voor wien het volgen van Christus niet alleen geldt als hartezaak, maar ook als denkzaak.¹⁶⁾ Deze complete mens denkt in organische, geestelijke verbinding met God.¹⁷⁾ Als dit christelijk denken mechanisch wordt aangeleerd, mist het de *δυναμικς*, speelt het met woorden en wordt „methodie”.¹⁸⁾

IV. Methode.

1. De filosofische *techniek* kan in het algemeen voor iedere wijsbegeerte dezelfde zijn.
De filosofische *methode* echter wijst als *ὁδος μετα* steeds *ergens* heen.¹⁹⁾ Ze is de verbinding tussen de techniek en het systeem.
2. Voor de *christelijke* wijsbegeerte staat die *ὁδος* in Christus gewezen (*ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδος* Joh. 14 : 6), want Hij is de zichtbare Methodus Dei: de weg „naar” (als richting *έν* „volgens”) de Bedoeling van God. Deze methode leidt in („into” en „in”) de Waarheid.
3. De methode der christelijke wijsbegeerte is aldus de weg van het door en in Christus bewogen denken. Deze weg leidt horizontaal en verticaal naar God.²⁰⁾ De inductieve weg is hierbij de weg der „gelijkenis” (I, 3), de deductieve weg die der gehoorzaamheid.²¹⁾ Beide verenigd vormen methodisch een open²²⁾ systeem der werkelijkheid.²³⁾

Samenvatting I—IV:

Christelijke wijsbegeerte is begeerte van den christen naar wijsheid in Gods Licht, om alzo de waarheid omtrent kosmos en mens te ontdekken op den weg van Christus.

Apeldoorn.

M. VAN WICHEN.

AANTEKENINGEN.

¹⁾ Met „verzelfstandigen” is niet bedoeld „verabsoluteren”. De laatste term kan alleen aanduiden de verheffing van het relatieve tot het absolute. Verzelfstandiging valt echter ook *binnen* de betrekkelijkheid.

²⁾ De woorden *φιλοσοφικς* en wijs-begeerte duiden reeds zelf aan, dat vanuit het leven de liefde (*φιλειν*) of de begeerte tot wijsheid rijst. Philosophie en 's levens werkelijkheid zijn aldus principieel verbonden. De levende persoonlijkheid van den wijsgeer speelt dus hierbij een rol.

³⁾ Het „ten dele” geldt zowel kwantitatief: „there are more things, Horatio!” — als kwalitatief: vgl. B. J. H. Ovink: „Alleen God kan over de menselijke dingen op de ware wijze spreken” (Dies-rede, Utrecht 1928). — Alle wetenschap is benaderend en voorlopig.

⁴⁾ Uiteraard blijven Christus' woorden niet tot de homoiosis beperkt.

⁵⁾ „Ook voor het verstaan dier Openbaring, in Natuur en Kunst, blijft het wezenlijk, dat wij Hem kennen, die ons heeft liefgehad”. (Ph. Kohnstamm, Waarheidsprobleem, p. 442).

⁶⁾ Hier liggen ook de principia van de christelijke levens- en wereldbeschouwing, welke met de christelijke wijsbegeerte organisch verbonden zijn.

⁷⁾ Huizinga spreekt hier van de historie. R. F. Beerling (Antithesen, p. 103) merkt daartegenover op, dat nergens een historische synthese is bereikt zonder die bijmenging, zonder inschakeling van een zeker gezichtspunt. — Reeds de empirische wetenschap kent deze moeilijkheid: J. Clay (De ontwikkeling van het denken, Arnhem 1920, p. 38) verklaart: „het is een illusie te meenen, dat men bij het spreken van stoffen, elementen, van wetten, ja van dingen, en zelfs ten slotte bij het noemen en bedenken van de werkelijkheid, de gegevens geen geweld zou aandoen”. — De geest moet ook in philosophicis de *ὕβρις* duchten.

⁸⁾ De accenten vallen daarbij wel verschillend. James Martineau, die hier van God, wereld en *ziel* spreekt, heeft de opmerking gemaakt, dat in de geschiedenis der wijsbegeerte steeds één der drie objecten naar de achtergrond wordt geschoven: de Griekse filosofie houdt zich bezig met God en wereld, de M.E. met God en ziel, de Nieuwere Wijsbegeerte met wereld en ziel.

⁹⁾ Met „God” wordt geen stichtelijkheid bedoeld, evenmin verbergt die aanduiding een „asylum ignorantiae”.

God is de Volstrekte, die de Betrekkelijkheid zet en haar draagt. „In Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij” (Hand. 17 : 28).

De mens, als *schepsel*, heeft deel aan de Goddelijke Draagkracht.

De mens, als *mens*, leeft eerst in der Waarheid, als hij, principieel en actueel, geestelijk verbonden is met God.

¹⁰⁾ Hierbij kan men uiteraard over „het wezen der materie” verschillend denken.

¹¹⁾ Deze existentiële taak is wijder dan de morele „plicht”. — Vgl. voor de „taak” ook Ph. Kohnstamm, Waarheidsprobleem, p. 438.

¹²⁾ Vgl.: „Geen wijsgeer treedt buiten zichzelf. Zijn persoonlijke overtuiging is de poolster, waarom geheel zijn wijsgeerig hemelrond draait”. I. J. de Bussy, Wijsg. wetensch. en persoonl. overtuiging, blz. 10. — „Wie die Blüte vom Stengel, so werden die Gedanken jedes Philosophen getragen von seiner *Individualität* und erhalten durch dieselbe eine gewisse Färbung”. P. Deussen, Allg. Gesch. der Philos. 5. Aufl., I, 1, 29.

¹³⁾ De motivering van het „qua re” is geen wijsgerige, maar dogmatische aangelegenheid.

¹⁴⁾ Hier geldt, mutatis mutandis, de waarschuwing van J. Joubert: „Ne confondez pas ce qui est spirituel avec ce qui est abstrait, et souvenez-vous que la philosophie a une muse, et ne doit pas être une simple officine à raisonnement”.

Vgl. ook A. H. de Hartog, die als stelsel wil „niet een afgetrokken, abstract begrippenspel, maar een concrete aanwijzing en navolging van den levenden samenhang d.i. van het levend systeem der Goddelijke Alopenbaring”. (Chr. Wereldbesch., p. 31).

¹⁵⁾ Het „Godeloos zijn met het hoofd” (G. Lasson) bedreigt ook den christen. De uitdrukking van J. H. Gunning Jr.: „verstandelijk nadenken als over een *afwezige*” wijst in die richting (Beginsel en meeningen, 2e druk, p. 75).

¹⁶⁾ „Wij gelooven met het hart en belijden met den mond” (Conf. Belg. Art. I).

¹⁷⁾ Het denken is in de werkelijkheid, welke méér inhoudt dan alleen logica, uiteraard geen *all-round* gids. Het geloof is dit wel, mits het den *completen* mens omvat. Deze ontvangt dan de Leiding van den Maker der Werkelijkheid, van God.

Het blijft een *persoonlijke* kwestie, ook voor den wijsgeer (Leo Chestow begint één zijner werken met de vraag, welke wijsgeer ooit God gezocht heeft), of men God *wil* dienen (de „wil” hierbij opgevat in voluntaristische zin, vgl.: „Voluntas superior intellectui”, — Augustinus, Duns Scotus, ook Schopenhauer). Godsdienst en Wijsbegeerte hangen dus nauw samen in en door den levenden mens (vgl. aant. 3). Ze dienen te harmoniëren, omdat God met Zijn werkelijkheid harmonieert. Bezinning op God en Zijn dienst moet also door de wijsbegeerte heen gaan of men blijft onbezonnen (vgl. A. H. de Hartog, Chr. Wereldbesch., p. 5).

¹⁸⁾ Deze aanduiding vormen we in navolging van Eph. 6 : 11. — De „methodie” kan leiden tot een sceptische uitspraak als van V. Strasser (Die Denkmethode und ihre Gefahren, Leipzig 1931, p. 178): „Nicht nur in den Denkgriffen, im Verfahren, ein bestimmtes Material zu erfassen, verirrt sich der Mensch, sondern sogar darin, was er als seine Methode bezeichnet. Er täuscht sich schliesslich in der Methode, seine eigene Methode zu erfassen”.

¹⁹⁾ „Platon souligne le sens précis de μεθοδος par des synonymes comme ὁδος”. — L. Meridier, Le mot μεθοδος chez Platon (Revue des études grecques, tome XXII, 1909, Paris, p. 238).

²⁰⁾ „Ook wijsgeerige bezinning is een middel om Hem te dienen en te prijzen”. — Ph. Kohnstamm, Waarheidsprobl., p. 423.

²¹⁾ „De wijsheid, die van Boven is, die is bescheiden en gehoorzaam” Jak. 3 : 17. Gehoorzaam: A. H. de Hartog placht te zeggen: elke wetenschap kan als devies voeren: „Spreek Heer, Uw knecht *hoort*”. Vgl. ook Herbart: „Philosophie ist guter Wille”.

²²⁾ Zo wordt de christelijke wijsbegeerte ook bewaard voor het gevaar, dat A. E. Loen (*Wijsbegeerte en Werkelijkheid*, Utrecht 1927, p. 44—45) signaleert: „De wijsbegeerte heeft een lievelingszonde. Het is de verafgoding van begrippen en methoden”. „Elk begrip streeft er naar, hét begrip, elke methode, dé methode te worden. Aan deze idolen worden offers gebracht. Geen offer is groot genoeg. De geheele werkelijkheid wordt geofferd. Hoe dikwijls moeten de gegevens zich richten naar in de lucht geconstrueerde begrippen en methoden!”

²³⁾ „Werkelijkheid” wordt hier niet bedoeld als feitelijkheid zonder meer. En „denken” gaat niet in feitenkennis op. De redelijke samenhang der gegevenheid wordt „pro ratione humana” verkregen, waarbij de ratio niet systematischer mag zijn dan de werkelijkheid zelf. Anders wordt ze „plus royaliste que le roi”, d.w.z. ze wordt dan verleid tot „namaak” uit „royale” stelselmatigheid. Maar na-maken is nog geen na-denken.

Het begrip transcendentie in de filosofie van Kierkegaard

Telkens komen we in het theologische en filosofische denken van onze tijd de naam van den Deensen denker Søren Kierkegaard tegen, en veelal wordt deze naam met een zekere reverentie genoemd. Hij, die in zijn eigen eeuw eigenlijk van meet af een vergeten man was, is in het begin van deze eeuw weer ontdekt — zozeer weer ontdekt, dat het theologische en filosofische leven van onze tijd alleen te verstaan is wanneer wij telkens op de achtergrond van dit denken de magere gestalte van dezen denker zien verrijzen. In het theologische denken is het vooral de „dialectische theologie” die in hem haar groten voorloper erkent; bij Brunner is dit heel duidelijk, bij Barth, vooral in het begin van zijn theologische werk evenzeer: en al heeft Barth in later tijd duidelijker de antithetische verhouding van theologie en filosofie gezien, toch blijft Kierkegaard zonder twijfel invloed oefenen op zijn theologische visie. En ook uit het theologische leven van ons land is de invloed van Kierkegaard niet weg te denken. . . . In het filosofische denken is het vooral de „existentiefilosofie” geweest, die Kierkegaard aan de vergetelheid onttrokken heeft. Heidegger zelf erkent dat deze omwenteling in de filosofie — minder is de existentiefilosofie niet — een van haar wegbereiders heeft in dezen denker: en naast Kant is het vooral Kierkegaard, die in de „Philosophie” van Karl Jaspers zijn invloed doet gelden. Dr Zuidema noemt Kierkegaard zelfs den „patriarch der existentiefilosofie” ¹⁾. Nu doet zich hier een vreemd geval voor, vreemd, al is het niet geheel zonder analogie in de geschiedenis van het denken: dit n.l. dat filosofen en theologen zich beide even ijverig op dezen halfvergeten Deen beroepen. De vraag moet wel rijzen of zij beiden zich met recht op hem beroepen: is het mogelijk dat zij beiden zijn „patriarchaat” voor zich opeisen, terwijl toch veel duidelijker dan in een vorige eeuw de tegenstelling tussen theologie en filosofie gezien wordt en slechts enkelen (wij denken aan R. Bultmann) het wagen een synthese tussen theologie en filosofie te leggen. Of is het zo, dat aan beide zijden of aan een van beide zijden een eenzijdig licht op dezen denker geworpen wordt? Wij willen aan de hand van een analyse van het begrip

¹⁾ Dr S. U. Zuidema: „De mensch als historie”. T. Wever, Franeker, pag. 3.

transcendentie in de filosofie van Kierkegaard trachten aan te tonen dat door de existentiële filosofie het hart uit de filosofie van Kierkegaard is weggesneden

Aan de ingang van het filosofische en theologische leven van de vorige eeuw staan de machtige gestalten van Hegel en Schleiermacher, onderling zeer verschillend — en toch onderling zeer weinig verschillend wanneer de laatste intentie van hun denken aan het licht komt. Deze laatste intentie van hun denken is het leggen van een synthese tussen theologie en filosofie (al zal deze synthese op zeer verschillende wijze gevonden worden) en het aannemelijk maken van de christelijke religie als manifestatie van hoog-menselijk geestesleven. Tegen deze intentie hebben slechts enkelen in de vorige eeuw zich weten te verzetten: weer stoten wij naast de namen van Feuerbach en Marx op de naam van Søren Kierkegaard, de Amokmaker van de vorige eeuw — vuriger en feller nog dan Nietzsche — de Caesar van de legioenen van deze eeuw. Weer zal een analyse van het begrip transcendentie in de filosofie van Kierkegaard het mogelijk maken tot een inzicht te komen in de laatste vragen waar het in dit felle verweer tegen Hegel en zijn trawanten om ging.

De analyse van het begrip transcendentie bij Kierkegaard zal ons dus in staat stellen zijn plaats te tonen in het geestesleven van de laatste eeuw: zij zal ons tegelijk in staat stellen een inzicht te geven in de laatste drijfkrachten van de filosofie van Kierkegaard. Vooral dit laatste is misschien een taak die van enig gewicht is, omdat Kierkegaard nog veel te weinig gelezen wordt. Het zijn eigenlijk alleen zijn „Stichtelijke Redenen” die vrij veel gelezen worden. Het is echter onmogelijk deze te lezen wanneer men niet de hoofdgedachten uit zijn grotere werken kent (wij denken vooral aan de „Afsluttende uvidenskabelige Efterskrift”). Het verheugende is, dat deze werken met betrekkelijk weinig filosofische scholing gelezen kunnen worden, in hun taal veel eenvoudiger zijn dan bv. de werken van Aristoteles of Kant of Hegel, al levert de wonderlijke vorm van de „middellijke mededeling” hier moeilijkheden die wij bij andere filosofen niet ontmoeten. .

Na deze inleidende opmerkingen zijn wij gekomen tot de taak die wij ons in dit artikel stelden: een analyse van het begrip transcendentie in de filosofie van Kierkegaard. Het moet nog even met klem gezegd worden: een volledige analyse zal dit niet kunnen zijn, wij moeten ons wel beperken tot het trekken van enkele grote lijnen.

Het heeft wellicht de schijn dat de keuze van het begrip transcendentie als uitgangspunt van een analyse van het denken van Kierkegaard een vrij willekeurige keuze is. Bij een vluchtige lezing van het werk van Kierkegaard vallen andere begrippen veel meer op, en zij schijnen veel meer bepalend te zijn voor het denken van Kierkegaard. Dit is schijn: zij vinden hun onzichtbaar, slechts zelden tot zichtbaarheid zich verdichtend middelpunt in dit begrip transcendentie, dat we slechts enkele keren tegenkomen. Jean Wahl heeft dit goed gezien: „L'idée de la subjectivité et celle de la transcendance, ce sont les deux idées essentielles qui. . . caractérisent la pensée de Kierkegaard” ¹⁾. Met dit begrip zijn wij onmiddellijk in het middelpunt van het denken van Kierkegaard terechtgekomen, en tegelijk

¹⁾ Jean Wahl: „Existence humaine et transcendance”, Neuchâtel 1944, pag. 39.

is dit het begrip waarmee Kierkegaard zijn tegenstander, Hegel, in het hart van zijn filosofie getroffen heeft: wellicht staat het begrip zozeer in het middelpunt van de filosofie van Kierkegaard omdat deze wist de filosofie van Hegel daarmee in het hart te kunnen treffen. Want dat was het doel van het hele werk van Kierkegaard, deze filosofie te treffen, die de existentiesferen verward had door het denken boven het geloven te verheffen (in de stijl van de gnostici) en daardoor het Christendom af te schaffen. Door dit doel is het hele werk van Kierkegaard bepaald en dit wil zeggen: door de reactie tegen Hegel is het hele denken van Kierkegaard bepaald, zozeer, dat men in de filosofie van Kierkegaard eenvoudig een omkering van de filosofie van Hegel heeft willen zien (zo A. Dempf: „Kierkegaards Folgen”) een voorstelling, die een moment van waarheid in zich heeft, maar die ook Dempf niet aannemelijk weet te maken, en die alleen tot doel heeft tegenover de eenzijdigheden van beiden het klassieke thema van de „analogica entis creati et increati” uit te spelen. Hoe dit zij, duidelijk is, dat het begrip transcendentie in de zin waarin wij het bij Kierkegaard ontmoeten, zich onmiddellijk tegen Hegel richt. Daarom is het onmogelijk Kierkegaard te lezen zonder telkens en telkens weer Hegel in herinnering te roepen: daarom is het onmogelijk in dit artikel over Kierkegaard te spreken zonder over Hegel te spreken. . . .

De critiek die Kierkegaard op de filosofie van Hegel gericht heeft, was vooral gericht op de beweging in deze filosofie. De grote, en wij haasten ons te zeggen, geniale ontdekking van Hegel was de ontdekking van het zich bewegende begrip. Terwijl in de vroegere logica, van de dagen van Aristoteles af, de begrippen een statische, architectonische orde vormden, verglijden in de logica van Hegel de begrippen in elkander, of, beter gezegd: in de logica van Hegel — die de hoeksteen van zijn hele filosofische stelsel is — maken wij de beweging van het begrip in het dialectische rythme these-antithese-synthese mee (zijn-nietzijn-worden enz.). Op drie dingen moeten wij hier het volle accent leggen: 1. Wij maken de beweging van *het* Begrip mee. Het Begrip. . . de vele begrippen zijn tot een eenheid verbonden in het Begrip, dat dialectisch zich in zich ontwikkelend de verschillende begrippen als fasen van zijn ontwikkeling vormt: „Der eine Begriff ist in allem das Substantielle” ¹⁾. 2. Wij maken de *beweging* van het Begrip mee. Deze beweging is een glijdende beweging: de these stoot zich van zich af tot de antithese en de antithese verbindt zich met de these in de synthese, zijn = nietzijn en nietzijn = zijn en zij verbinden (verzoenen) zich in het worden, nergens is een breuk, overal verglijdende lijnen. Zo wordt een indrukwekkende logische geslotenheid verkregen, waarin het Begrip zich ontwikkelt van het lege Zijn tot de volheid van de Idee. 3. *Wij* maken de beweging van het Begrip mee. Wij doen niet meer dan deze beweging meemaken, zonder zelf actief deze beweging te richten, wij zijn om zo te zeggen toeschouwers bij de beweging van het Begrip in zijn dialectische rythme, zijn niet actief in deze beweging betrokken. Met deze ontwikkeling is echter het stelsel van Hegel nog niet gesloten: deze logische schimmen geven zichzelf de gestalte van de harde werkelijkheid in de natuur en de geest om ten slotte hun hoogste vorm te

¹⁾ G. W. F. Hegel: „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”, ed. Marheineke I 229.

vinden in de verheven gestalten van kunst, religie en filosofie. Zo worden de sterren aan de hemel, de bloemen in het veld, de lotgevallen van de volkeren in de geschiedenis, de inrichting van de staten, de beelden van het antieke Griekenland, de verschillende vormen van de religie met het Christendom als hoogste vorm („Die Religion der Wahrheit”) aan het einde van een lange ontwikkelingsreeks, en ten slotte de ontwikkeling van de filosofische stelsels in de geschiedenis van de filosofie met als bekroning de filosofie van Hegel zelf — alle manifestaties van de ene, de hele werkelijkheid omvattende Idee als verschillende fasen van de op de logische ontwikkeling volgende kosmische ontwikkeling van de Idee. Zo komt Hegel tot een monistisch-kosmisch visioen van indrukwekkende geslotenheid, waarin alle kosmische gestalten niet anders zijn dan metamorfosen van de logische Idee, verhullende metamorfosen, die de denker echter, doorziet om daarin de Idee zelf te ontdekken. (Deze categorie: verhullende metamorfosen van de eeuwige Idee is ook op Christus van toepassing). Weer: deze beweging is de in-zich-gesloten beweging van de zich-ontwikkelende Idee, die zichzelf volkomen doorzichtig geworden is, tot zijn volkomen voor-zich-zijn gekomen is in de filosofie van Hegel. Daar is de waarheid in een volkomen medium - het denken - gegeven, terwijl de christelijke religie, hoezeer zij „religie der waarheid” is, deze waarheid nog in een onvolkomen medium — de voorstelling — kende: zo heeft de denker de christelijke religie van de laatste slakken gereinigd door de triniteit logisch te denken en in Christus de wezenlijke eenheid van eindige geest en oneindige geest te zien. . . Deze in-zich-gesloten beweging van de Idee is een beweging, die de denker slechts mee te denken heeft: De Idee is „causa sui” en de denker heeft zichzelf te vergeten, van alle „eigenheid” afstand te doen, wannneer hij deze beweging, deze dialectische ontwikkeling van de Idee in een schouwend denken en denkend schouwen wil beschrijven. Dat is de hoogste taak van den denker: zichzelf te vergeten, de eigengereidheid van zijn existentie te verzinken in de eeuwige beweging van de Idee. Tegenover dit denken met zijn indrukwekkende geslotenheid — dat wij eigenlijk te kort moeten doen door het zo in weinig woorden te tekenen — ziet Kierkegaard zich gesteld: en zijn critiek — veelal gegeven in de vorm van vlijmende ironie, die een enkele keer de onmacht van het denken verhullen moet — is vooral een critiek op de beweging in dit denken met zijn stil-verglijdende in-zich-kerende lijnen, waarin de hele werkelijkheid de identiteit van de Idee is.

Wij zullen de critiek, die Kierkegaard op de beweging in dit stelsel geeft, niet in zijn geheel analyseren, hoe interessant dat ook zou zijn. Wij zullen alleen trachten te tonen welke rol het begrip transcendentie in deze critiek speelt. Het grote verwijt dat Kierkegaard tegen Hegel heeft is dit, dat de beweging in zijn denken geen werkelijke beweging, want *immanente* beweging is: daar, waar de lijnen verglijden, en waar deze verglijdende lijnen nergens de hoekigheid van de existentie vertonen en de tegenstellingen zich steeds in een synthese verenigen (verzoenen), daar is geen werkelijke beweging: want werkelijke beweging is allen daar waar de enkeling in vrijheid de keuze heeft tussen twee mogelijkheden en in de sprong van de keuze een van deze mogelijkheden tot werkelijkheid maakt, waar de tegenstellingen zich niet in een „et-et” verenigen (verzoenen) — dan is er geen keuze, geen beweging meer — maar in alle hardheid van een „aut-aut” den enkeling tegemoet treden om hem op te roepen tot de keuze, tot de wagende

„Entscheidung” in de vrijheid van de existentie. Enkeling, vrijheid, keuze, sprong, beslissing — dat is de categorische cirkel, die het denken van Kierkegaard omsluit en die zijn onzichtbaar-zichtbaar middelpunt heeft in het begrip transcendentie: dat is ook de categorische cirkel, die het bewegingsbegrip van Kierkegaard bepaalt. Alle werkelijke beweging is actus in vrijheid van den enkeling in de wagende keuze voor het „aut-aut” en de sprong waarin deze wagende keuze zich voltrekt: alle beweging ligt in de sfeer van het ethos, in de sfeer van de logos is geen beweging, of: alle werkelijke beweging is de sprong in een andere qualiteit, is . . . transcenderende beweging. Deze beweging vinden we in het denken van Hegel niet: niet, omdat deze beweging niet te denken is, en niet, omdat in het denken van Hegel het ethos — de wagende keuze van den enkeling in de vrijheid van zijn existentie — door de logos is opgeslokt, omdat de filosofie van Hegel geen ethiek heeft (het grote verwijt van Kierkegaard). Alle werkelijke beweging is de sprong in een andere qualiteit: bij Hegel kan nergens een sprong zijn, want dat zou een scheur in zijn kosmisch bouwwerk zijn. Zeker, ook Hegel kent naar zijn zeggen de overgang in een andere qualiteit maar „die unbefangene Veränderung des Quantitativen ist . . . eine List wodurch das Qualitative ergriffen wird” ¹⁾ Dat is het, waartegen Kierkegaard zich met grote felheid verzet heeft, want zo wordt het moment van de keuze verrafeld tot de geleidelijkheid van een „nach und nach”, zo glijdt de mens van de wagende keuze af in de goeddelijkheid, zo wordt het ethische afgeschaft, hoeveel geleerde en gewichtige woorden men verder aan de „zedelijkheid” wijdt. Waar werkelijk een kwalitatieve verandering zal geschieden, daar kan dat niet geschieden door een geleidelijke kwantitatieve verandering, door een „nach und nach”, maar daar heeft de enkeling, in de vrijheid van zijn existentie gesteld voor het „aut-aut” (dat zich nimmer tot een „et-et” kan verdichten) in de wagende keuze, die keuze van zichzelf is, deze verandering te scheppen. Alle verwijten die de scherpe pen van den Deen tegen Hegel — hoogleraar in de filosofie te Berlijn, in deze tijd het filosofische middelpunt van Europa — heeft weten te vinden, zijn gekristalliseerd in dit ene verwijt, dat Hegel een „immanentietheorie” gegeven heeft — immanentie, want de hele werkelijkheid is hier vervat in de verglijdende lijnen van de dialectische ontwikkeling van de Idee in het rythme these-antithese-synthese — en theorie, want deze dialectische ontwikkeling, die telkens en telkens weer zijn bekroning vindt in een „et-et”, bestaat slechts voor het schouwende denken, de theoria, waardoor de mens eerst mens is. En tegenover deze conceptie van Hegel legt Kierkegaard de accenten heel anders: niet het denken is het waardoor de mens zich onderscheidt (de „differentia specifica”) maar het feit, dat hij in oneindig interesse voor zijn eigen existentie de mogelijkheid heeft van de „Entscheidung” over het zo-zijn van zijn existentie, het feit van het ethische dus. De logisch-kosmische ontwikkeling van de Idee — de ethische ontwikkeling van den enkeling, waarin hij de mogelijkheid van zijn existentie door de sprong, door de transcendentie, in werkelijkheid omzet. ²⁾ De kosmische ontwikkeling

1) G. W. F. Hegel: „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” I 217-218.

2) Het zou interessant zijn hier de dialectiek van mogelijkheid en werkelijkheid, die bij beide denkers zo volkomen verschillend is, te analyseren: dat zou ons echter te ver voeren.

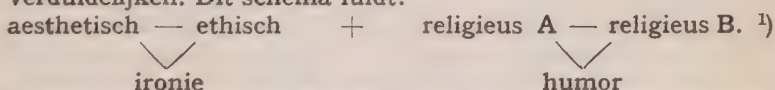
van de Idee — de ethische ontwikkeling van den enkeling: daarmee zijn de volkomen verschillende themata van deze denkers aangegeven. Toch kunnen zij elkander nog een moment de hand reiken, voorzover het in beide themata om ontwikkeling gaat: ook in de „ethische” filosofie van Kierkegaard gaat het om ontwikkeling, om de wagende verwerkelijking van de in de eigen existentie gegeven mogelijkheden, om zelfontwikkeling.

Nadat wij zo getracht hebben telkens vanuit de omtrek van de categorische cirkel van het denken van Kierkegaard het zichtbaar-onzichtbaar middelpunt te peilen, het transcendentiebegrif, komen we vanzelf tot de conclusie dat dit transcendentiebegrif en dit existentiebegrip, een grote rol spelen in de existentiële filosofie, zodat Kierkegaard inderdaad met enig recht de „patriarch van de existentiële filosofie” genoemd kan worden. Duidelijk is dit bij alle existentiële filosofen, maar vooral bij Jaspers en Heidegger, van wie vooral Jaspers zeer sterk onder invloed van Kierkegaard staat.¹⁾ Ook daar is transcendentie een transcenderende actus van den enkeling in de vrijheid van zijn existentie, omzetting van de in de existentie gegeven mogelijkheid in werkelijkheid („existenziaal-existenziel”). Van een verdere analyse van het transcendentiebegrif in de existentiële filosofie moeten wij ons onthouden: voldoende zij de vaststelling van een duidelijke affiniteit tussen dezen Deensen denker en de existentiële filosofie in hun transcendentiebegrif (ontwikkelingsschema).

Echter — en het is de bedoeling van dit artikel dit met de meeste klem te zeggen — het begrip transcendentie heeft in de filosofie van Kierkegaard nog een heel andere betekenis dan de betekenis, die wij er in de ethische sfeer aan moesten geven. Immers: de werkelijkheid van de existentie vindt bij Kierkegaard zijn grens in een andere werkelijkheid, de vrijheid van de existentie vindt zijn grens in een andere vrijheid. En deze andere werkelijkheid en deze andere vrijheid constitueren een andere existentie — de „nieuwe mens” — die niet als ontwikkeling van een in de onmiddellijke existentie gegeven mogelijkheid verstaan kan worden, een nieuwe ruimte, die wij niet met de in onze ruimte gegeven middelen kunnen openbreken. Het moet zo duidelijk mogelijk gezegd worden: het bekende schema van de stadia dat Kierkegaard gegeven heeft (aesthetisch — ethisch — religieus A — religieus B) is geen gewoon ontwikkelings-schema. Dat is het, wat Kierkegaard zozeer tot een eenzame gemaakt heeft in de filosofie van de vorige eeuw: dat is het ook wat hem zozeer tot een eenzame in de theologie van de vorige eeuw gemaakt heeft. Want dat is het wat hem radicaal onderscheidt van Hegel en Schleiermacher (met zijn „Emporentwicklung des Selbstbewusstseins”) dat is de laatste grond van zijn verzet tegen Hegel en Schleiermacher. Dat is het, wat telkens weer aanleiding geeft tot onze verwondering over het feit, dat het de „ethische” theologen zijn, die in ons land de Kierkegaard-renaisance hebben ingeluid: want dat is het, wat Kierkegaard even radicaal van deze ethische theologen onderscheidt. De laatste existentiesfeer — de religieusiteit B — de sfeer van de christelijke existentie, die eerst werkelijke existentie is — is niet meer een in de onmiddellijke existentie

— — — — —
¹⁾ Er zij even vluchtig op gewezen, dat het existentiebegrip en het transcendentiebegrif van Kierkegaard ook hun stempel gezet hebben op de definitie, die Denis de Rougemont van zijn „personne” gegeven heeft, vgl. „Politique de la personne” vooral het hoofdstuk „Personne ou individu”.

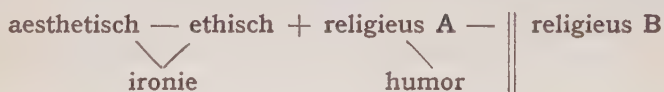
gegeven mogelijkheid, die de mens in eigen vrijheid in werkelijkheid kan omzetten, maar is een existentiesfeer, waarvan de mens in zijn onmiddellijke existentie de mogelijkheid niet vermoeden kan, want deze mogelijkheid is — wij vervallen onvermijdelijk in theologische termen want de filosofie stoot tegen zijn grenzen wanneer het om deze existentiesfeer gaat — een eschatologische mogelijkheid, waarin de onmiddellijke existentie zijn grenzen vindt. Hier eerst ontmoeten wij de eigenlijke bedoeling van Kierkegaard: het gaat hem ten slotte niet om de „ethische” existentiesfeer, hoe gewichtig zijn „ethische” filosofie ook is in zijn strijd tegen Hegel, maar het gaat hem tenslotte om die existentiesfeer, die niet meer met een filosofische categorie te peilen is: de existentiesfeer van de religieusiteit B, die werkelijk transcendent is, daar deze existentiesfeer niet te bereiken is door een transcenderende actus van de existentie, niet te bereiken is door een geleidelijke of sprongsgewijze ontwikkeling van de in de onmiddellijke existentie gegeven mogelijkheden, daar het ontwikkelingsschema, vervulling van de diepste filosofische hunkering, hier niet meer relevant is. Zo heeft transcendentie bij Kierkegaard dus twee betekenissen: enerzijds de ethische actus van den enkeling in de vrijheid van zijn existentie — anderzijds de werkelijkheid, waarin de werkelijkheid en de vrijheid van de existentie hun grens vinden — de *paradox Correlata* van deze twee betekenissen van het begrip transcendentie zijn twee betekenissen van het begrip immanentie: zo kan Kierkegaard aan Hegel verwijten, dat deze een „immanentietheorie” gegeven heeft en daar tegenover de ethische existentie van den enkeling stellen met de categorie van de transcendentie en bij een andere gelegenheid toch zeggen, dat deze ethische existentie nog in de immanentie ligt: zodat op de ethische existentie zowel de categorie van de immanentie als de categorie van de transcendentie van toepassing is. Een laatste analyse van het schema van de stadia moge dit verduidelijken. Dit schema luidt:



In dit schema zien we dus drie scherp gescheiden existentiesferen en tussen deze existentiesferen twee confinia, welke confinia niet als „synthesen” of vermindelingen kunnen beschouwd worden. Het schema heeft dus de vorm van een „aut-aut-aut” (dat nergens te vervluchtigen is tot een „et-et) waarbij echter het eerste „aut-aut”, aesthetisch of ethisch van een heel ander gehalte is dan het tweede, zoals transcendentie in zijn eerste betekenis van een heel ander gehalte is dan transcendentie in zijn tweede betekenis. In het eerste „aut-aut” gaat het om een zichzelf kiezen, het in werkelijkheid omzetten van een in de onmiddellijke existentie gegeven mogelijkheid, om een zelfverwerkelijking, die zelfontwikkeling is, zelfontwikkeling, hoewel deze ontwikkeling in sprongen geschiedt — met alle verschillen, die wij niet moeten onderschatten, een analogie van de „Emporentwicklung des Selbstbewusstseins” van Schleiermacher. Transcendentie — want ethische actus van den enkeling in de vrijheid van zijn existentie: en immanentie — want deze ethische actus is een zichzelf-

¹⁾ De samenvoeging „ethisch + religieus A” kunnen we hier niet uitvoerig verantwoorden: het zal den lezer van Kierkegaard telkens weer opvallen dat de religieusiteit A zeer goed als „ethische religieusiteit” getypeerd kan worden.

kiezen, waarin de mens nog in identiteit met zichzelf is: transcendentie immanentie en immanente transcendentie, maar vooral transcendentie *immanentie*, die zich eenvoudigweg tot immanentie verkort wanneer wij letten op de tweede betekenis van het begrip transcendentie in de filosofie van Kierkegaard, die constitutief is voor het tweede „aut-aut”. Het verstaan van de existentiële dialectiek van Kierkegaard draait geheel om het verstaan van de *humor* (zie schema). Er wordt door Johannes Climacus, den „schrijver” van de beide hoofdwerken van Kierkegaard weinig over de humor gezegd ¹⁾, maar wat er wordt gezegd is genoeg om de structuur van het schema der stadia te tonen. In de humor — zo zegt ons Johannes Climacus — heeft de mens in zijn herinnering (vergelijk de „memoria” van Augustinus) nog een onmiddellijke verbinding met de eeuwigheid, met God, in de verinnerlijking vindt hij nog God: zeker weet de mens die leeft in de humor van zijn verzonken-zijn in de schuld, zeker kent hij de foltering van het schuld-bewustzijn, maar even zeker weet hij, dat in zijn eigen innerlijkheid God woont, dat hij in zijn innerlijkheid in onmiddellijke eenheid met God is, dat zijn zelfbewustzijn is Godsbewustzijn. Daar is nog geen ruimte voor Christologie — zo zouden wij willen zeggen — want daar is alle theologie nog anthropologie en alle anthropologie nog theologie. En dan zegt Johannes Climacus: de humor ligt nog in de immanentie en sluit binnen de immanentie de immanentie af. En elders: de humor is het confinium van de onmiddellijkheid en de religieusiteit, waarmee alleen de religieusiteit B bedoeld kan zijn, want de religieusiteit A is in wezen humoristisch. Zo wordt in deze volzin een goed inzicht gegeven in de twee betekenissen van het begrip transcendentie bij Kierkegaard: de weg van de aesthetische existentiesfeer tot de ethische existentiesfeer en verder tot de humor is een reeks van transcendenties, van sprongen (uitdrukkelijk zegt Johannes Climacus, dat hier geen immanente overgang is) en toch is de humor het confinium van de *onmiddellijkheid* en de religieusiteit (B). Dus: al deze transcendenties zijn immanente transcendenties. Maar daarboven verschijnt de transcendentie die geen actus van de existentie in eigen vrijheid meer is — de transcendentie van de christelijke existentie, die niet als mogelijkheid in de onmiddellijke existentie gegeven is, die dus niet door een zichzelf-kiezen te bereiken is. We zouden het schema van de stadia dus beter zo kunnen tekenen:



Deze transcendentie van de christelijke existentie vindt — dit willen we hier alleen even aanstippen, omdat we hier, wanneer we er filosofisch over willen spreken, hypothetisch moeten spreken, gelijk Johannes Climacus doet, en filosofische soberheid hier veel te zeggen verbiedt — zijn grond in de transcendentie Gods. Hier heeft de mens geen onmiddellijke verhouding tot God meer, hier is de weg van de verinnerlijking niet meer

¹⁾ Het is een gewoonte van dezen „schrijver” de meest gewichtige dingen in enkele korte woorden te zeggen en over minder gewichtige dingen in extenso uit te weiden.

de weg, die tot God leidt, maar de weg, die van God weg leidt, hier heeft de mens in zijn innerlijkheid geen ontmoeting met God meer, maar is hij in de stilte van de dood alleen met zichzelf, hier is het zelfbewustzijn geen Godsbewustzijn, de anthropologie geent theologie meer. Daardoor is hier plaats gekomen voor de christologie, daardoor komt hier de christologie en niet de anthropologie in het middelpunt van het interesse van den denker. Want hier is God alleen te kennen voorzover Hij zichzelf te kennen gegeven heeft en zichzelf te kennen geeft in Zijn Woord, een werkelijkheid, die niet naar analogie van onze werkelijkheid gedacht kan worden, hier is de identiteit van eindige geest en oneindige geest, die voor Hegel een eeuwige identiteit was, verengd tot één moment in de tijd. Filosofische soberheid legt ons hier het zwijgen op: want wij kunnen hier beter niet over spreken dan er hypothetisch over spreken, en filosofisch kunnen we er niet anders dan hypothetisch over spreken — onder erkenning van de dwaasheid van dit hypothetisch spreken

Het is langzamerhand nodig tot enkele conclusies te komen. Wij moeten beginnen met nog eens te zeggen, dat het schema van de stadia in de filosofie van Kierkegaard geen ontwikkelingsschema is: dat maakt hem tot de geheel eenzame in de geschiedenis van theologie en filosofie van de laatste eeuw, waarop Hegel en Schleiermacher hun stempel zetten. Hij alleen heeft gezien dat de christelijke existentie niet te verstaan is als verwerkelijking van een in het onmiddellijke mens-zijn ingesloten mogelijkheid, maar zijn grond vindt in het komen van God tot den in de zonde verloren mens, in de verzoening en verlossing door Christus, of, anders gezegd: hij alleen heeft de filosofie haar grenzen getoond in de paradox en de transcendentie, hij heeft de filosofie tegen deze grenzen laten optornen om te tonen hoe daar verder, in ander vlak, de theologie moet verrijzen. Dit is het ook wat hem even duidelijk van de existentiefilosofie onderscheidt als van Hegel en Schleiermacher en hun vele grote en minder grote epigonen: ook de existentiefilosofie bv. van Heidegger kent verschillende existentiestadia, maar deze vormen in tegenstelling met de visie van Kierkegaard, wel een in eigen vrijheid zich voltrekkende ontwikkelingsreeks, waarbij de mens in een in-zijn-geweten-aangeropen-zijn de overgang tussen deze stadia in eigen vrijheid, hoewel transcenderend (want transcenderend) voltrekt. Dr Zuidema heeft dit in zijn rede: „De mensch als historie” goed gezegd: „De mens is, naar het oordeel van de existentiefilosofie, steeds op weg naar zichzelf: hij zoekt en vindt zichzelf. Dit zoeken en vinden van zichzelf is het wezen der menselijke existentie” (o.c. pag. 4) maar het is misleidend wanneer hij vervolgt: „Reeds bij Kierkegaard neemt de idee van de menselijke zelfconstitutie een belangrijke plaats in”. Dat geldt wel voor de ethische filosofie van Kierkegaard, maar wij wezen er op, dat de filosofie van Kierkegaard in laatste instantie geen ethische filosofie meer is. De werkelijke existentie, waarop Kierkegaard zijn interesse richt is niet meer te verstaan als gevolg van „menselijke zelfconstitutie”, is niet meer te verstaan vanuit de „Geschichtlichkeit” van de existentie. Zo geldt het ook van Kierkegaards ethische filosofie dat deze „vrijheidsfilosofie” is, maar het is een fatale miskenning van het vrijheidsbegrip (die zijn grond vindt in een nog fataler miskenning van het transcendentiebegrip) in de filosofie van Kierkegaard, deze filosofie eenvoudigweg als „vrijheidsfilosofie” te typeren (o.c. pag. 5). De fout van

Dr S. U. Zuidema in deze rede is, dat hij Kierkegaard vanuit de existentie-filosofie heeft willen interpreteren en daardoor de eigenlijke intentie van deze filosofie heeft verdoezeld. Daardoor, dat hij zijn visie op Kierkegaard geheel heeft laten bepalen door de existentiefilosofen en niet door Kierkegaard zelf, heeft hij zich de mogelijkheid ontnomen om te zien dat deze existentiefilosofie het hart uit de filosofie van Kierkegaardi heeft uitgesneden: daarom moeten wij ook zijn aanstelling van Kierkegaard tot „patriarch der existentiefilosofie” met vele reserves omgeven: de werkelijke ex-istentie waarop alle filosofische interesse van Kierkegaard zich richt kent de existentiefilosofie juist niet. Zo wagen wij het tegenover Dr Zuidema een veel groter affiniteit te zien tussen Schleiermacher en de existentie-filosofie („Geschichtlichkeit”) dan tussen Kierkegaard en de existentie-filosofie, en wij gronden deze visie op onze analyse van het transcendentie-begrip in de filosofie van Kierkegaard. Schleiermacher en Jaspers kunnen het wellicht nog met elkander eens worden, Kierkegaard en Jaspers zeker niet . . .

Assen, Augustus 1949.

J. SPERNA WEILAND.

„Geloof en Sacrament”

Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de dogmatische theologie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, door Dr H. J. H. M. Fortmann.

De rede van deze eerste R.K. dogmaticus aan de Utrechtse universiteit draagt enigszins het stempel van de situatie waarin zij werd uitgesproken. Het is immers niet te verwonderen dat een R.K. hoogleraar aan een universiteit met de grootste theologische faculteit in den lande een onderwerp koos dat, naar men rustig zeggen kan, een der terreinen aanduidt, waarop het tournooi tussen Rome en de Reformatie met min of meer ridderlijke methoden wordt gestreden.

Spreker constateert eerst, dat sinds de Reformatie de R.K. theologie niet geheel heeft kunnen ontkomen aan een houding van reactie, een gereed zijn om de aanvallen van Reformatorische zijde te pareren, waardoor ze zich niet zo harmonisch heeft kunnen ontwikkelen als gewenst was. Ook met het stuk van het Avondmaal is dit zo gegaan. Uit reactie tegen het „sola fide” van de Reformatie legde men sterk het accent op de werkdadigheid van de sacramenten.

Langzamerhand komt men echter terug van deze enigszins defensieve houding, en ook deze rede wil daarvan een voorbeeld zijn. Ze wil aantonen dat de verhouding van geloof en sacrament bij Thomas, die door de theologen na Trente op de achtergrond is geraakt, ook in deze tijd zijn waarde nog ten volle heeft behouden. Deze waarde ligt vooral in het accent op het geloof, dat zo lang werd verwaarloosd: Jezus' zoendood brengt ons het heil „per fidem et fidei sacramenta”.

Op het eerste gezicht lijkt het plaatsen van dit accent een toenadering tot de Reformatie. Wanneer men echter verder leest, gaat men zich steeds meer afvragen of dit zo is. Ondanks het gebruik van dezelfde woorden en

begripen wordt het duidelijk dat het verschil diep gaat. Het is hier niet de plaats uitvoerig en gedetailleerd in te gaan op de opvattingen van genade, geloof, woord, geest en sacrament, om er enkele te noemen. Toch geeft een voorbeeld licht in deze zaak. Spreker komt op een gegeven ogenblik tot de conclusie dat „geloven een weg is, ja de weg naar het heil in Christus.” Oppervlakkig beschouwd klinkt deze uitspraak hetzelfde als het „sola fide” van de Reformatie. Wanneer men echter ziet wat bedoeld is met geloven, wordt duidelijk dat er wel degelijk een kloof bestaat, die b.v. in de noot uit Thomas' Summa „ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his qui sunt huius motionis capaces.” (p. 22).

Het geloof in zijn verhouding tot het sacrament wordt o.i. toch in zekere zin secundair gesteld, omdat het a.h.w. in het sacrament wordt ingekapseld. Immers, het sacrament bemiddelt toeneming in de gerechtigheid. Deze toeneming sluit geloof in, waarmee de mens zich dit meer aan gerechtigheid toeëigend. Zo is geloof een noodzakelijk element in het bedienen der sacramenten; maar de verhouding ligt toch geheel anders dan de Reformatorische theologie meent.

Alles tezamen doet deze rede zien, dat, ondanks dezelfde woorden die gebruikt worden, de verschillen tussen Rome en de Reformatie allesbehalve onwerkelijk zijn. Tegelijk echter, dat hier de mogelijkheid tot verder gesprek en — daaraan voorafgaand — verdere studie gegeven is. Ongetwijfeld heeft dit boekje grote waarde.

T. B.

Schema

voor de STUDIECONFERENTIE van Theologische studenten uit Amerika, Duitsland, Nederland en andere landen te Bentveld van 24 October tot 11 November 1949.

THEMA: KERK EN SAMENLEVING.

Zondag 23 October:

19.30 uur: *Opening.*

EERSTE WEEK: PROBLEEM DER GEMEENSCHAP.

Maandag 24 October:

10—12 uur: *De nood der huidige samenleving.*

(Ontstaan en karakter, geestelijk en maatschappelijk).

avond: *Algemene Discussie.*

Dinsdag 25 October:

10—12 uur: *Gemeenschap in het Oude Testament.*

middag: *Discussie.*

avond: *Gemeenschap in het Nieuwe Testament.*

Discussie.

Woensdag 26 October:

Vrij.

Confrontatie van de evangelische visie met de maatschappelijke realiteit.

Donderdag 27 October:

10—12 uur: *Theocratie en democratie.*

Discussie.

avond: *De Christen en de neutrale staat.*

Discussie.

- Vrijdag 28 October:**
 10—12 uur: *Kerk en staat.*
 Discussie.
 16—17 uur: *Is Christelijke politiek mogelijk?*
 avond: Discussie.
- Zaterdag 29 October:**
 Samenvatting.

TWEDE WEEK: KERK EN ECONOMISCHE VRAAGSTUKKEN.

- Maandag 31 October:**
 11.00 uur: Aankomst.
 15—17 uur: *Groei en karakter van het huidige productieproces.*
 (Historisch, aanstippen van de problemen).
 Discussie.
 avond: *Geestelijke achtergrond van het kapitalisme.*
- Dinsdag 1 November:**
 10—12 uur: *Evangelie en productie.*
 Discussie.
 avond: *De mens in het technisch industrialisme.*
 Discussie.
- Woensdag 2 November:**
 Vrij.
- Donderdag 3 November:**
 10—12 uur: *De geestelijke achtergrond van de socialistische productiewijze.*
 Discussie.
 16—18 uur: *De geestelijke achtergrond van de communistische productiewijze.*
 avond: Discussie.
- Vrijdag 4 November:**
 10—12 uur: *De evangelische visie op sociale gerechtigheid.*
 Discussie.
 avond: *De taak van de Kerk.*
 Discussie.
- Zaterdag 5 November:**
 10—11 uur: Samenvatting.

DERDE WEEK: DE KERK EN DE MODERNE MENS.

- Maandag 7 November:**
 11.00 uur: Aankomst.
 15—17: uur *Massamens en massamentaliteit.*
 avond: Discussie.
- Dinsdag 8 November:**
 10—12 uur: *Het Evangelie over de geestelijke zorg voor de medemens.*
 Discussie.
 avond: *Wezen en vorm van het geven van geestelijke leiding.*
 Discussie.
- Woensdag 9 November:**
 Vrij.
- Donderdag 10 November:**
 10—12 uur: *De Kerk in gesprek met randfiguren en buitenstaanders.*
 Discussie.
 16—17 uur: Thijs Booy.
 avond: Discussie.

Vrijdag 11 November:

10-12 uur: *Zielzorg aan de zielzorgers.*

Discussie.

17-18 uur: *Samenvatting der conferentie door een van de deelnemers.*

avond: *Sluitingsdienst.*

N.B. Als algemeen studieboek ware gedurende deze drie weken te gebruiken: „*The Church and the Disorder of Society, an ecumenical study prepared under auspices of the World Council of the Churches*”.

De middagen, die niet gebruikt worden voor voordrachten, zouden studie-groepen gevormd moeten worden, die boek en behandelde stof door kunnen praten.

Hollandse studenten kunnen zich opgeven bij den heer F. N. J. Ouwehand, Lorentzkade 11, Leiden. De prijs voor deze deelnemers zal waarschijnlijk (door enige subsidie) f 45,- bedragen. Er zal een „*numerus clausus*” zijn bij overgrote belangstelling, zodat enige haast bij het opgeven gewenst is.

Boekbesprekingen

Dr W. ten Boom, „*Oudtestamentische kernbegrippen*”. Holland Uitgeversmaatschappij, Amsterdam. 1948. 231 pag. Prijs: f 5.90.

Meer en meer valt tegenwoordig belangstelling voor de oudtestamentische semasiologie te constateren. Dit hangt samen met het streven „om de bijbelsche geschriften (te) bevrijden uit de benauwende omklemming van de Grieksche gedachtengangen, die een tijdlang de Christelijke theologie hebben beheerscht en voor een groot gedeelte misleid”.

Deze aangehaalde woorden kan men vinden in de inleiding van dit boek van de in 1947 overleden oudtestamenticus Dr ten Boom. Gedurende de tweede wereldoorlog is deze studie geschreven. Opvallend is de gelijkenis van Dr ten Boom's boek met het eveneens in de laatste oorlog geschreven bekende werk van Dr Norman H. Snaith: „*The distinctive Ideas of the Old Testament*”. Juist het feit, dat deze twee studies los van elkander zijn ontstaan, is een aanwijzing voor het belang van dit werk.

Het gaat in deze studie van Dr ten Boom er om de centrale begrippen van het oude testament in het juiste licht te laten zien en daardoor tevens nieuwtestamentische begrippen te verduidelijken. De hellenistische bolsters, die om de blanke pitten van de oudtestamentische begrippen zijn gegroeid, moeten verwijderd worden en „deze „ont-hellenisering” van den Bijbel behoeft heelernaal niet een verwereldlijking en ontgeestelijking van de theologie met zich mee te brengen . . . maar zal veelmeer een nieuwe geestelijkheid inleiden, die den Bijbel midden in het moderne leven plaatst” aldus de auteur in zijn „Ter inleiding”.

De opzet van het werk is aldus: alphabetisch worden door Dr ten Boom 41 „kernbegrippen” behandeld, om slechts enige te noemen: Aangezicht Gods; Amen; Barmhartigheid; Bloed; Eeuwigheid; Evangelie; Geloof etc. In een voetnoot worden bij ieder kernbegrip het hebreeuwse en griekse grondwoord weergegeven. Er komen overigens weinig verwijzingen in het werk voor, ook al omdat deze studie mede bestemd is voor de gewone ontwikkelde bijbellezer. De stijl is vlot en zeer begrijpelijk. Ook spreekt het min of meer vanzelf, dat er een keuze is gedaan uit de „kernbegrippen” en de auteur geeft zelf toe, dat de „grenslijn tusschen het Oude en Nieuwe Testament niet altijd nauwkeurig is in acht genomen” iets, dat men de auteur in deze studie ook niet kwalijk zal kunnen nemen.

Het zou te ver voeren om alle kernbegrippen, die Dr ten Boom in dit boek behandelt, te bespreken. In het algemeen zij opgemerkt, dat de kernbegrippen ook kernachtig behandeld worden. Steeds keert de schrijver terug naar de bijbel, van waaruit hij zijn argumenten staft. Dit verhoogt juist in grote mate de waarde van dit werk. Hierdoor worden min of meer duistere plaatsen in een helder licht gezet en vele moeilijkheden bij het begripen van een tekst worden weggenomen. Dit neemt niet weg, dat men hier en daar wel eens met de opvatting van de auteur van mening zal kunnen verschillen en een enkele opmerking te voorbarig zal vinden, maar dit zal toch waarschijnlijk niets afdoen van de eindconclusie: Dit boek is niet alléén

aanbevelenswaardig, doch ook noodzakelijk voor iedere predikant en a.s. predikant, die wekelijks geroepen is of zal worden om de bijbel zo zuiver mogelijk te verstaan en weer te geven.

Santpoort.

M. J. M.

Dr J. Schoneveld: „God en Zijn Wereld. Het boek Jona”. H. Veenman & Zonen. Wageningen. 114 pag. Prijs / 2.90 geb.

Het is nog niet zo heel lang geleden, dat wij in de recensiekolommen van ons tijdschrift een studie over Jona besproken hebben en reeds nu zien we ons weer tot deze taak geroepen. Dit kan er op wijzen, dat of het boek Jona (men excusere de uitdrukking) zeer „en vogue” is, of dat men nog steeds niet de bevredigende verklaring voor dit merkwaardige boekje over de profeet heeft gevonden.

Dr Schoneveld's bedoeling met het schrijven van deze studie is „om zakelijk, theologisch verantwoord, een verklaring te geven van het boekje Jona”, zoals hij zelf in zijn „Woord vooraf” mededeelt. En o.i. heeft de auteur dit doel ook bereikt. Men treft in 11 hoofdstukken (II-XII) een beknopte verklaring aan. Ieder hoofdstuk behandelt een pericop, welke vóór ieder hoofdstuk weergegeven is volgens de Statenvertaling en ieder hoofdstuk draagt een titel, die, volgens de schrijver „een accent wil leggen”. De verklaring is zeer beknopt en opent geen nieuwe perspectieven. Hoofdstuk I geeft een „Inleiding” en biedt een situatietekening. In hoofdstuk XIII worden enige „Slotvragen” beantwoord. Eén van de slotopmerkingen b.v. is, dat de schrijver de typering van het boek Jona als „het Zendingsboek bij uitnemendheid van het O.T.” wel wat te zwaar vindt. Hij wil liever spreken van „een uitnemend zendingsboek”. Hoewel dit misschien slechts een kleine accentsverlegging betekent, is deze opmerking toch het overwegen waard.

Deze studie is bestemd voor „wijdere lezerskring”. We geloven, dat dit boek ook inderdaad zijn weg wel zal vinden. De keurige uitvoering van het boek is reeds een aanbeveling op zichzelf.

Santpoort.

M. J. M.

Ds A. M. v. d. Laar-Kraft, *Leer der twaalf apostelen*, 2e druk. Wereldbibliotheek. Amsterdam—Antwerpen.

Wij mogen ons verheugen over deze keurig verzorgde herdruk van de vertaling van de Didachè. Helaas laten de meeste protestantse theologen de bestudering van de oudchristelijke geschriften gaarne over aan hun katholieke collega's. Dit boekje biedt althans een mogelijkheid om eens met een vroegchristelijk geschrift kennis te maken. De vertaling is helder en ook voor leken zeer goed leesbaar. De schrijver heeft niet gemotiveerd waarom in XI q werd weggelaten dat een profeet, die in de geest een aangerichte tafel vertelt en daarvan eet, een valse profeet is.

Ook de inleiding is overzichtelijk. De vermelding van „bergen” in IX 14 maakt het niet waarschijnlijk dat Egypte de plaats van herkomst is. Bij bespreking van „de betekenis van het geschrift voor onze tijd” maakt de schrijver er wel wat al te veel een ethisch handboekje van. Er zijn ook andere aspecten. Aan het slot zegt de schrijver: „Doch hetgeen wij thans in vlammende letters steeds weer vóór ons moeten zien, willen wij het Christendom in de praktijk trouw blijven, zijn de Christelijke normen. Daarvan gewaagt dit simpele, sublieme Christelijke handboekje.” Lightfoot merkt in zijn inleiding op: „the archaic simplicity of its practical suggestions is only consistent with the early infancy of a church”. Misschien kan dit boekje ons helpen om in onze chaotische wereld iets terug te vinden van de „archaic simplicity” van het oudste Christendom. Dat wil niet zeggen dat wij de normen van 19 eeuwen geleden tot de onze moeten maken, maar dat wij ook in het Christendom van onze tijd iets hebben te bewaren van die vrome eenvoud, waarvan dit geschriftje getuigt.

Haarlem.

S. L. V.

Prof. Dr G. C. Berkouwer: „Dogmatische Studien: Geloof en Heiliging”. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen 1949. 222 pag. geb. / 4.95.

In de „Dogmatische Studien” van Prof. Dr G. C. Berkouwer verscheen enige tijd geleden het deel „Geloof en Heiliging”. Het is geschreven met dezelfde grote theologische kennis, waarvan de vroegere boeken van Prof. Berkouwer getuigen — en

met dezelfde helderheid en eerlijkheid. De titels van de hoofdstukken tonen in grote en grove trekken de denkrichting van den schrijver: I. Actualiteit. II. „Sola fide” en heiliging. III. Militia christiana. IV. Het begin der heiliging. V. De voortgang der heiliging. VI. Heiliging en ootmoed. VII. De navolging van Christus. VIII. Heiliging en wet. Dit boek verschijnt in een tijd, waarin de vraag naar de verhouding van geloof en heiliging, rechtvaardiging en heiliging, vooral door de dialectische theologie, weer met grote scherpheid gesteld wordt. Geen wonder dus, dat de discussie met Brunner en vooral met Karl Barth een grote plaats inneemt en dat telkens weer de theologie van Kohlbrugge in onze gezichtskring komt. Geen wonder ook, dat de schrijver van „Conflict met Rome” zijn polemieek tegen de R.K. heiligingsleer met grote kracht voortzet. Zo worden wij — steeds in nauwe aansluiting bij de oude belijdenisgeschriften, vooral bij de Heidelberger Catechuisms — geleid langs de afgronden van nominalisme, antinomisme, synergisme, perfectionisme enz. naar de zuivere en zuiverende waarheid van het reformatorische „sola gratia”, dat niet een verlamming van alle menselijke activiteit betekent, maar de enige garantie is tegen het met dit thema steeds gegeven gevaar van moralisme. Dit boek is voor ieder theoloog, ook wanneer hij de inzichten van den schrijver tenslotte niet delen kan, van groot belang. Het boek is keurig uitgegeven, de prijs naar tegenwoordige maatstaven zeer laag.

Assen.

J. S. W.

Dr C. Bouma: „De opstanding”. J. H. Kok N.V. Kampen 1949. 45 pag. Prijs: f 0.95.

In deze voortreffelijke brochure, verschenen in de reeks „Evangelie en Wereld” wordt het Paasevangelie behandeld. Deze brochure is hoofdzakelijk bestemd voor evangelisatiedoeleinden, voornamelijk onder intellectuelen. Als zodanig dan ook van harte aanbevolen. Eén opmerking nog: het is m.i. niet consequent, om, bij gebruik der nieuwe spelling, altijd „Heere” i.p.v. „Here” te spellen.

Santpoort.

M. J. M.

Dr A. F. N. Lekkerkerker, *De Reformatie in de crisis*. Uitgave H. Veenman, Wageningen.

Dit nieuwe boek van dr Lekkerkerker is een bundeling van lezingen, preken en studies, welke alle het goed recht der reformatie tot onderwerp hebben. Want zoals alles in deze tijd, is ook de reformatie in de crisis en het is, vooral nu in de Ned. Herv. kerk zulke belangrijke beslissingen omtrent belijdenis, kerkordening en eredienst zullen genomen worden, noodzakelijk zich op de waarheid der kerkhervorming te bezinnen. Een drietal onderwerpen worden behandeld: de verzoening, de liturgie en het gesprek met Rome. Schrijver geeft een duidelijk antwoord vanuit het Calvinistisch gezichtspunt. De liturgische inzichten van prof. van der Leeuw c.s. wijst hij op soortgelijke gronden als indertijd dr Noordmans af. In de verhouding van Woord en Sacrament kent hij volstrekt de voorrang aan het Woord toe. Ik betreur het, dat schrijver in zijn discussie met van der Leeuw over het hoofd heeft gezien, dat een der allerbelangrijkste achtergronden van diens sacramentstheologie de al-of-niet-aanvaarding van de analogia entis is. Dit zou dan tevens een aanknopingspunt zijn voor het andere onderwerp, het gesprek met Rome, waarover dr L. ongetwijfeld vele belangrijke en behartigenswaardige opmerkingen maakt. Evenals het boek van prof. Berkouwer bewijst dit boek wel de buitengewone moeilijkheden, die liggen in de verhouding tussen katholiek- en reformatorsch-denken.

Bij veel waardering voor dit boek, heb ik toch de indruk, dat van een werkelijk in-de-crisis-stellen der reformatie (lees: Calv. reformatie) niet veel terecht komt. Het uitgangspunt is de 16de eeuw en het zou mogelijk zijn, dat nieuw licht op de H. Schrift aantoonde, dat ook het Calvinisme niet in alle opzichten als criterium van een juiste exegese kan gelden! Ik denk daarbij bv. aan de Calvinistische opvattingen omtrent Avondmaal, gemeentebegrip, ambten, praedestinatie. Het kritisch standpunt van dr L. gaat mij niet ver genoeg. In kritisch vermogen blijft Barth hem wel verre de baas! Een ander, formeel bezwaar tegen het boek is gelegen in de compositie. De samenbundeling veroorzaakt nogal eens een disharmonie in schrijfwijze en niveau en de herhaling van veel, dat al in andere stukken gezegd is. Overigens een zeer lezenswaardig boek.

Dr W. F. GOLTERMAN.

Mededeling van de uitgevers

Ter vermindering van incassokosten worden de abonné's beleefd verzocht het abonnementsgeld voor het jaar 1'10 '49—1'10 '50 voor 15 Oct. over te schrijven op postrekening 2255 van Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen.

Na genoemde datum worden de abonnementsgelden, verhoogd met incassokosten, per kwitantie geïnd.

Verder ligt het in onze bedoeling, om bij voldoende belangstelling voor de afgelopen 19e jaargang van *Vox Theologica* een band met register verkrijgbaar te stellen.

De prijs van deze band bedraagt f 1.75 per exemplaar, met het in de band zetten der nummers, waartoe U ons de losse nummers dient toe te zenden, f 3.10 per stuk.

Spoedige opgave is, in verband met het bepalen van de oplage, gewenst.

Ingesloten kaart laat zich daarvoor gemakkelijk gebruiken.

Vraag- en aanbodrubriek

AANGEBODEN

door H. ten Boom, Noordeinde 132, den Haag:

<i>Franz Oppenheimer</i> , de Staat	f 1.50
<i>J. Huizinga</i> , Geschonden wereld	f 2.50
<i>J. Severijn</i> , Principia	f 1.25
<i>A. de Hartog</i> , De zin van ons leven	f 2.—
— Zekerheid	f 2.—
— Levensleer	f 2.25
<i>Anton Brouwer</i> , De Taak v. d. Kerk	f 1.75
<i>F. X. Duynstee</i> , Augustinus over Kerk en Staat	f 7.50
<i>Hendrik W. van Loon</i> , The story of the bible	f 2.50
<i>J. C. Hoekendijk</i> , Wereldzending in oorlogstijd	
<i>A. Jeremias</i> , Das Alte Testament im Licht des Alten Orient.	
prijs nader overeen te komen.	

door F. de Boer, Nassaupark 7, Bussum:

<i>Gesinius-Kautsch</i> , Hebräische Grammatik, Kl. Ausg. 1896	f 8.75
<i>Emil Ludwig</i> , Goethe, 2 dln. n.w. tez.	f 15.—

GEVRAAGD:

H. ten Boom, Noordeinde 132, den Haag:

Harnack, Grundriss der Dogmengeschichte.
van Walter, Die Theologie Luthers.
Boulgakow, Orthodoxie.

door L. J. Huisman, Jan van Eyckstr. 5 bv., A'dam-Zd.:

Thele Soderblom, Kompendium der Religionsgeschichte (6e dr. '31).

Mystiek en prediking

In de verbinding met de christelijke prediking ligt voor de vraag naar het wezen der mystiek een sterke begrenzing opgesloten. Tal van verschijnselen, die wij onder die naam samenvatten, kunnen daardoor buiten beschouwing blijven. Verreweg de meeste komen nu niet in aanmerking. Wij mogen dus niet beginnen met een algemene bepaling van mystiek te geven, om daarna te vragen of zij in de prediking een plaats kan vinden. Veeleer dienen wij uit te gaan van de aard der bijbelse verkondiging, om ons er daarna rekenschap van te geven of daarin elementen kunnen voorkomen, die als mystisch kunnen worden aangeduid. Het karakter van de christelijke prediking is zo duidelijk bepaald, dat daarin een strenge norm gelegen is voor alles wat zich aandient, om daarin te worden opgenomen.

Natuurlijk kunnen wij ons daarmee niet ontslagen rekenen van de plicht om het begrip *mystiek* enigermate te bepalen. Maar in dit geval zou het veel te omslachtig zijn, als wij daarmee zouden beginnen. Veel beter lijkt het mij, als wij sommige elementen uit de bedoelde prediking afzonderen en dan vragen of zij als mystisch kunnen of moeten worden betiteld. Op de zelfde wijze als men wel eens gevraagd heeft of Paulus een mysticus is geweest of dat sommige uitingen van zijn apostolische werkzaamheid ten onrechte aanleiding hebben gegeven, hem zo te noemen. De vraag, waarmee wij ons hier bezighouden, houdt dan voorlopig iets zwevends. Maar dat is veel verkieslijker dan dat wij voor een vooraf bepaald type van mystiek toelating vragen in de christelijke prediking. Wanneer het zou blijken, dat er mystieke kanten aan het evangelie zijn, dan zullen dat zulke zijn, waardoor elke andere mystiek geweerd wordt. De prediking zelf behoort hier de norm te zijn.

Het evangelie nu is een boodschap, die door een apostel wordt overgebracht. God is de Zender. Jezus wordt ook zelf de *Apostel onzer belijdenis* genoemd (Hebr. 3 : 1). Het apostolaat verschilt hierin van de profetie, dat het spreekt van datgene, wat op aarde gekomen *is*; wat mensen gezien hebben en waarvan zij getuigen zijn en blijven. Men behoeft nu voortaan niet in de hemel op te klimmen of in de afgrond neder te dalen. Het Woord is nabij (Rom. 10 : 7 en 8). De apostel brengt konde van een gedane zaak, die geen keer kan nemen. Zelf moet de hoorder van het evangelie een keer nemen; hij moet zich bekeren. Het evangelie laat aan bepaaldheid, aan scherpste van omtrekken niets te wensen over. Jezus is geboren uit de maagd Maria; Hij heeft geleden onder Pontius Pilatus; Hij is ten derden dage werderom opgestaan van de doden. En een ander evangelie dan dat van de gekruiste wil de apostel niet brengen (1 Cor. 2 : 2).

Deze bepaaldheid van de apostolische boodschap wordt nog duidelijker, als wij er op letten, dat de vorm der prediking doorgaans niet bestaat uit een verhaal, maar zich oplost in een aantal scherp belijnde oordelen over de hoorder, waarin de boodschap pas recht als een evangelie openbaar wordt. Ik zal er hier enkele aanhalen: Wij dan, gerechtvaardigd uit het geloof, hebben vrede met God (Rom. 5 : 1). Zo is er dan nu gene verdoemenis voor hen, die in Christus Jezus zijn (Rom. 8 : 1). Als God voor ons is, wie zal tegen ons zijn (Rom. 8 : 31). Zo zijt gij dan gene vreemdelingen en

bijwoners meer, doch medeburgers der heiligen en huisgenoten Gods (Ef. 2 : 19). Dit zijn oordelen Gods, die over zondaren worden geveld. Zij vormen de inhoud van het evangelie. — Het is het werk des Heiligen Geestes ze in de harten der gelovigen waar te maken.

Zulke oordelen zijn voorlopig niet mystisch van aard te noemen. Zij gaan niet in de richting van een *eenheid*, maar in die van een *veelheid*. Zij bedoelen niet te impliceren, maar te expliceren. Zij hebben een critische functie. Zij scheiden klaar en duidelijk het recht van de zonde, de hemel van de hel, het burgerschap van de vreemdelingschap. De klove, die er telkens tussen beide bestaat, wordt zo scherp mogelijk aangewezen. — Ofschoon het in de prediking mogelijk is er op te wijzen, dat zulke oordelen elkaar insluiten en men daarmee zover zou kunnen gaan, ze te identificeren, is dat niet het doel van de apostolische verkondiging. Dat zou leiden tot verarming van de boodschap. Niet de eenvoud, doch de veelvuldigheid (Efeze 3 : 10) is de roem van het evangelie. Daarin komt uit, dat God is „een overvloedige fontein aller goeden” (Ned. Geloofsbelijdenis art. 1). Paulus prijst telkens de rijkdom zijner prediking. — De Kerk heeft deze rijkdom gehonoreerd door van de eenvoud Gods voort te gaan tot de drie-eenheid en in het *Apostolicum* wederom van de drie tot de twaalf Artikelen.

Zo wordt dan de aandacht onder de verkondiging van het evangelie geboeid, niet allereerst door de verwantschap, die er tussen de goddelijke oordelen bestaat, maar omgekeerd door de kracht, waarmee zij elkaar afstoten. Deze verhouding is niet een vijandige; natuurlijk niet. Het is één Geest, die oordeelt. Het is een scheppende kracht, die de afstoting bewerkt. Daardoor wordt een wereld opgebouwd naar de orde des Geestes, waarbij de grenzen niet mogen verflauwen. Zulk een pantheïstisch-mystische „verflauwing der grenzen” (Kuyper) is in de christelijke prediking een boos ding. Wij mogen de werken, die God door zijn almachtige kracht buiten zich zet met een zekere definitieve afstoting, niet weer in Hem terugvoeren. En hetzelfde geldt nu van de afstoting, die Zijn werken onderling op elkaar uitoefenen. „Het kleed eens mans zal niet zijn aan ene vrouw, en een man zal geen vrouwenkleed aantrekken; want al wie zulks doet, is de Here uwe God een gruwel” (Deut. 22 : 5). De procreatie, de creatie in het algemeen zou daarbij in gevaar komen. God heeft voor zijn werk allereerst de afstoting nodig. Zij is daarvoor nog meer primair dan de vormgeving.

Dit alles geldt nu in de hoogste zin voor de oordelen des Geestes, die de wereld van het Evangelie constitueren. Daarin moet ieder in het hem toegewezen kleed, in de hem toegelegde kwaliteit verschijnen. Elk moet aanzitten in het bruiloftskleed, dat voor hem bestemd is (Matth. 22 : 11-13). De zondaar, die om dat kleed vraagt, wordt voor een rechtvaardige gehouden. En de rechtvaardige, die het niet doet, geldt als zondaar (Lukas 18 : 9-14).

Deze verschillende „staten”, waarin men zich in het Koninkrijk Gods kan bevinden, blijven streng gescheiden. De voorgaande is telkens nodig voor de creatie van de volgende. Zo is het bij Christus zelf. Dat zijn de trappen der vernedering en der verhoging volgens Philippenzen 2 : 4-11 en volgens de Twaalf Artikelen. Omdat de Heer zich zelven vernedert, heeft God Hem ook uitermate verhoogd. — Niet anders gaat het bij de Christen toe. Verordining, roeping, rechtvaardiging, verheerlijking zijn

scheppende oordelen Gods, die elkaar omhoogstoten en daarom niet vermengd mogen worden.

Dit alles is niet de weg der mystiek, maar de roep der prediking. Onze vraag is nu of daarbij nog plaats is voor mystiek. Ons antwoord moet zijn, dat de *eigen* functie van de evangelieverkondiging de mystiek uitsluit. De apostel, die zich strekt naar hetgeen vóór is (Phil. 3 : 14), heeft andere dingen te bedenken. Hij jaagt naar de prijs der roeping Gods, en is verwickeld in de creatieve oordelen des Geestes, waartussen de verhoudingen bestaan, die wij boven hebben aangewezen. — Mystiek kan er alleen zijn, wanneer de prediking de omgekeerde richting zou kiezen. Zij zou dan niet moeten voortgaan van het ene oordeel Gods tot het andere, waarbij telkens een andere, tevoren niet aanwezige wereld zichtbaar wordt. Zij zou de betrekkelijke eenheid, die er in de evangelische geschiedenis tussen die oordelen valt op te merken, omdat zij samen een verhaal uitmaken, moeten vasthouden en niet voortgaan tot de volledige gebrokenheid en de verscheidenheid, die de uitdeling des Geestes kenmerken. Zij zou het creatieve in het evangelie moeten verwaarlozen, het afstoten en opstoten onderling van de verschillende delen der nieuwe schepping. En zij zou omgekeerd van daar moeten terugvallen op de gebondenheid van het evangelie als verhaal, waardoor de gescheidenheid en onderscheidenheid van de werken van Christus ten dele worden gecamoufleerd. En zo zou zij geen eigenlijke boodschap meer zijn van gedane zaken, die elk voor zich scherp bepaald zijn, als de uitspraken van een rechter, maar een lering omtrent een instelling, waarin het evangelie als een herhaalbare handeling zou worden gedacht; een oefening in de herhaling daarvan. Alleen dan zou de mystiek in de christelijke prediking een belangrijke plaats kunnen krijgen. De eenheid, die voor de mystiek zo wezenlijk is, zou macht over de verkondiging krijgen.

De eenheid, die daardoor in de prediking zou optreden, moet echter nader worden bepaald. Wanneer op de eenheid van de heilsfeiten uit de evangeliën bijzondere nadruk wordt gelegd en wanneer zij in deze eenheid, in een bepaalde mystieke zin, als herhaalbaar worden voorgesteld, dan hangt de mogelijkheid daarvan niet enkel hieraan, dat de *ἱερός λόγος*, als gebonden verhaal, te zeer praevaleert boven de grote momenten daaruit, waaraan in de raad Gods een afzonderlijke waarde moet worden toegekend. Wanneer dit slechts het geval was, zou men eerder van een humanisering van het evangelie moeten spreken, dan van een mysterisering. Ieder weet hoe een bepaalde „liberale theologie” met haar Jezusbeeld niet alleen de dogmatiek, maar ook de mystiek uit het evangelie verdreven heeft. — Wanneer er plaats zal blijven voor mystiek, moet de gebondenheid van het evangelisch verhaal, behalve een menselijke, ook een goddelijke grond hebben. Anders zou ieder karakter van prediking onverbiddeijk verloren gaan. Maar ook dit is nog niet voldoende. Zal de mystieke prediking het tegen de verkondiging als boodschap kunnen opnemen, dan moet zij het goddelijk element in de verbinding sterker benadrukken dan dit in de dogmatische of scholastieke prediking het geval behoeft te zijn. Bij die laatsten zijn het, zoals wij zagen, vooral de goddelijke oordelen, die aan de Christus worden vervuld. In de mystieke prediking,

waarin deze afzonderlijke heilsmomenten, ten behoeve van de eenheid, aan betekenis verliezen, zal bovenal de goddelijke *tegenwoordigheid in de Christus* (en in de Christen) moeten worden aangewezen. De openbaring zal daardoor meer het karakter van een verschijning dragen, terwijl de grote momenten in de *ἱερός λογος* dan hun betekenis ontleenen aan de verschillende gestalten, die deze verschijning van God in het vlees aanneemt. Deze gestalten staan niet zelfstandig, in zekere zin elkaar negerend, naast en tegenover elkaar, zodat zij elk op zich zelf in een afzonderlijk geloofsartikel kunnen worden beleden, maar zij impliceren elkaar, waardoor er eigenlijk slechts één artikel van het Credo overblijft, n.l. dat, waarin de tegenwoordigheid Gods in de mens Jezus Christus wordt uitgesproken. Waar wij er vroeger opmerkzaam op geworden zijn, dat de eenvoud Gods in de prediking uitgebouwd wordt tot de drievuldigheid en in het apostolisch credo tot een twaalfvoud, daar trekt het hier onze aandacht, dat de mystieke prediking de tegenovergestelde weg bewandelt. De grondvorm dier verkondiging is de vleeswording des Woords, de Incarnatie. Deze éne goddelijke handeling is het onderwerp der mystische prediking. Door haar worden alle gestalten, waarin de goddelijke praesentie verder toonbaar wordt, omvat.

Ik moet er op wijzen, dat wij op deze wijze uitkomen bij een goddelijke *handeling*. Niet bij God de Vader of de Zoon of de Heilige Geest. Derhalve niet bij God zelf of bij één Zijner afzonderlijke werken of oordelen. Ook niet bij het éne, eenvoudige Wezen uit artikel 1 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. Evenmin bij de volbrachte Incarnatie, als afgedane zaak, toen Cyrenius over Syrië stadhouder was (Luk. 2 : 2). De menswording wordt hier als duurzaam gepredikt. Zij gaat voort en de verschijning van God in het vlees houdt ook na de Hemelvaart van Jezus niet op.

Door deze belangstelling voor de *handeling* Gods en voor de *duur* daarvan handhaaft de mystieke prediking zich als prediking. Zou zij de vleeswording van het Woord als een afgedane zaak beschouwen of, nog verder gaande, haar aandacht enkel richten op het Woord in de incarnatie, dan zou zij blote mystiek worden en daarmee tevens haar christelijk karakter inboeten.

Maar daarmee kan zij toch niet verhinderen, dat het echte merk der christelijke verkondiging haar ontgaat. Zij verliest door het inkeren tot de éne duurzame handeling Gods het gezicht op het creatieve van de werking des Heiligen Geestes in de Herschepping. Dit leidt tot een zekere steriliteit in de prediking, natuurlijk in mindere mate, maar toch op overeenkomstige wijze, als dat het geval is bij de naturalistische en de humanistische evangelie-verkondiging. Wij hebben in de gemeente de veelkleurige rijkdom nodig, waarbij elk stuk van de werken Gods, elk oordeel, waarmee Hij een nieuwe wereld schept, in zijn eigen licht mag stralen en in vele talen mag worden geprezen. Anders ontstaat er in de prediking een zekere eentonigheid, die rechtevenredig is met de mate van de mystieke vereenvoudiging. Iedere prediker kan dat aan zijn eigen ervaring toetsen.

De mystieke prediking, zoals ik die hierboven heb trachten te kenschetsen, heeft haar zelfstandigheid verloren. Zij wordt dienstbaar aan een herkenningsproces, waarin zij de rol van een impressario moet vervullen. Zij moet de verschijningen, die in de gemeente plaats vinden, duiden.

Zij bazuint niet langer een apostolische boodschap uit. Zij is niet meer suo jure, maar is horig geworden.

Hiermee heb ik een verbinding van mystiek en prediking aangeduid, die onder ons niet onbekend is. Ik heb namen en citaten vermeden om scherper de tegenstelling tussen een apostolische prediking en dit sacramentele herkenningsproces te kunnen tekenen.

Ons rest nog de vraag of de apostolische prediking, die niet tot de oorsprongen inkeert, maar de creatieve expansie der goddelijke oordelen met haar aandacht volgt, ook zelve geen weet heeft van mystiek, zij het dan ene van andere aard en misschien beter onder een andere naam. Dit meen ik te moeten bevestigen.

De mystiek, die hier dan zo genoemd moge worden, is er echter niet ene, waar de prediking van uitgaat. Zij is, wat ik zou willen noemen, een mystiek-van-gedane-zaken. Een mystiek der ruste. Het zijn de randen der wereld, die in de prediking wordt uitgedragen, welke het oog van de zittende apostel door hun glans somtijds geboeid houden. Het zijn ook soms de donkere schaduwen, waaruit God zijn werelden roept, die hem biologeren door haar ondoorgrondelijke vreemdheid. Hebben ze een eigen bestaan? Of zijn het blote, door God verworpen mogelijkheden? Heeft de mens er iets mee te maken? Zijn ze ook nog binnen in hem? Heeft God ook achtergronden? Heeft de wereld ze? Omvat Gods liefde ook de hel?

Deze randvragen zijn het, die optreden in het mystieke „licht en donker” rondom de wereld der oordelen Gods, die de apostel ambtelijk uitbazuint. Paulus wijst naar zulk een rand, als hij schrijft, dat ook de Zoon zelf onderworpen (zal) worden dien, die hem alle dingen onderworpen heeft. — Hij is daarvan eveneens onder de indruk, als hij, aan het slot van zijn theodicee in Romeinen 9-11, de ondoorzoekelijkheid van Gods oordelen prijst en de onnaspeurlijkheid van Zijne wegen. God is Zijn eigen raadsman geweest. Uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen. — Die mystiek is er ook, wanneer de apostel in 1 Corinthhe 13 schrijft: Hetzij profetieën, zij zullen te niet gedaan worden; hetzij talen, zij zullen ophouden; het zij kennis, zij zal te niet gedaan worden. En als hij daaraan laat voorafgaan: De liefde vergaat nimmermeer.

Deze mystiek maakt de prediking niet krachteloos. Zij maakt haar niet horig. Zij verhindert de apostel niet in zijn gaan naar de einden der aarde, zijn brengen van de boodschap aan alle creaturen. Het otium staat hier het negotium niet in de weg.

Er is echter nog een ander element in de prediking, dat nog eerder als mystiek kan worden betiteld. De oordelen Gods, die de Geest onderzoekt, en die God door die Geest aan de apostelen openbaart (1 Cor. 2 : 10), betekenen een werkelijkheid en zullen ook verschijnen; zij zullen ook een gestalte aannemen. Maar het is nog niet geopenbaard hoe die zijn zal (1 Joh. 3 : 2). Wel reinigt een ieder, die deze hoop op hem heeft, zichzelf (1 Joh. 3 : 3). De reiniging is ook aan *deze* mystiek eigen, zoals aan iedere andere. Maar de gestalte grijpt hier niet op de verschijning vooruit en de verschijning niet op de presentie. Het is een mystiek in hope, de enige die met de christelijke prediking bestaanbaar is.

Deze eschatologische mystiek is dan echter ook onmisbaar voor de prediking. Zij vuurt haar aan, zoals omgekeerd de mystiek - van - het

midden, die vooruitloopt op de verschijning en de praesentie, haar doet uitdoven. De prediker moet weten dat er waarheid achter de waarheid is en dat, naarmate hij zich daarin waagt, de werkelijkheid hem te hulp komt. Men merkt het, als de evangelieverkondiging dit contact mist. Als zij — zoals prof. Aalders het ergens noemde — van haar voorwerp is afgestorven, geboren en zielloos. Dat voorwerp is Christus zelf, die de Waarheid zelf is.

Er is dikwijls veel critiek geweest op een prediking, die zich toelegt op wat juist haar taak is: het uitroepen van de oordelen Gods, als daar zijn: dat God het dwaze, het zwakke en onedele heeft uitverkoren (1 Cor. 1 : 27); dat Jezus niet gekomen is om te roepen rechtvaardigen, maar zondaren tot bekering (Luk. 5 : 32); dat de mens gerechtvaardigd wordt zonder werken (Rom. 4 : 6); dat niet de Rijke Man, maar de Arme Lazarus verheerlijkt wordt (Luk. 16 : 22-23). Men vindt zulk een verkondiging te juridisch, te weinig vragend naar een werkelijkheid, waarop de uitspraak kan rusten. Men zoekt dit gebrek aan te vullen door een sacramentele of mystische heiligingsleer, die eist dat de ontbrekende gronden zullen worden aangebracht. Newman zegt dat niet de zondaar, maar de heilige wordt gerechtvaardigd.

Dat deze oordelen, die samen het evangelie vormen, zo kunnen worden gepredikt, dat men terecht iets mist, moet worden toegegeven. Dat dit samenhangt met een tekort aan werkelijkheidsbesef is eveneens juist. En eindelijk is ook niet tegen te spreken, dat het contact met die werkelijkheid op mystieke wijze moet worden gelegd. Maar het tasten naar deze werkelijkheid mag niet uit de prediking zelf worden weggenomen en overgebracht naar een instelling daarnaast, zodat de prediking haar vleugels kwijt raakt. De werkelijkheid die men zoekt en die men zo gaarne als tegenwoordigheid van het heil zou beleven, is verderaf en de mystiek, die in de prediking aanwezig moet zijn, om daarmee in verbinding te kunnen treden, is spiritueël, meer door de werking en de bemiddeling des Heiligen Geestes beademd, dan die welke zich om een reële praesentie van Christus bemoeit. Haar werkelijkheidsgehalte is echter hoger. Deze mystiek, die het in de prediking waagt met de schijnbaar ijle, onwerkelijke oordelen Gods, weet dat zij het met een wereld te doen heeft, die geschapen wordt juist door de spanningen, die in en rondom die oordelen optreden. Deze prediking vraagt minder naar aanwijsbare gestalten en aperte verschijningen, maar is in ruil daarvoor ook niet belast met het conjecturale, dat deze gestalten en verschijningen aan zich hebben. Zij kan spreken met de zekerheid, zonder welke geen verkondiging zin heeft. Haar werkelijkheidsbesef is een ander dan dat van de sacramentele mystiek, maar zij weet beter rekenschap te geven van de verbinding tussen waarheid en werkelijkheid. Zij weet daarvan op mystieke wijze, maar haar uitspraak in de waarheid levert haar bij elke wending een hoog gehalte aan werkelijkheid op: Zij verkrijgt die echter niet op magische wijze, zoals bij de sacramentele mystiek, maar nuchter, geestelijk, naar de aard van de apostolische ruimte, waarin zij zich beweegt, en in overeenstemming met het karakter van een *tijding*, die het evangelie is.

De wereld, waarmee deze mystiek der prediking te doen heeft, is wijd. Daarin zal alles tot één vergaderd worden in Christus (Ef. 1 : 10). Daarvan weet de rechte prediking en met deze omtrekken, deze laatste en definitieve

werkelijkheden staat zij mystisch in verbinding. Dat is hare macht, die dwingend en onweerstaanbaar kan inwerken. De *eschata* staan haar ten dienste. Op de schaal der overtuiging van de hoorder legt zij ten slotte de hele wereld. En om de contouren van die wereld speelt in de prediking de heiligheid Gods.

O. NOORDMANS.

De Bijbelse verkondiging en de Christelijke mystiek

De redactie van dit tijdschrift heeft mij verzocht, een korte typering te geven van het verschijnsel der mystiek en vervolgens de vraag te behandelen „of er in het raam van de Bijbelse verkondiging ruimte is voor mystiek”. De beantwoording van dit verzoek is buitengemeen moeilijk, omdat het ten eerste zeer bezwaarlijk is in korte woorden een grondige definitie van mystiek te geven, en omdat het in de tweede plaats niet van de inhoud der Bijbelse verkondiging maar van iemands eigen geestelijke gesteldheid afhangt, of hij gedrongen wordt te gaan op de weg der mystiek al dan niet.

Dr G. L. van Dalfsen in haar boek „Het inwaarts Licht bij de Quakers”, zegt: „Mystiek onttrekt zich aan een definitie omdat zij dieper ligt dan de verschijnselen en de vatbaarheid van de menselijke geest.” ¹⁾

En wijlen dr W. J. Aalders, de bekende Groningse hoogleraar, begint zijn grote werk „Mystiek” met de woorden: „Het is een hachelijke zaak om over mystiek te schrijven. Om meer dan één reden. Ik noem de voornameste niet als ik opmerk, hoe moeilijk het is een gezichtspunt te ontdekken, vanwaar de mystiek zich laat overzien en doorschouwen” ²⁾.

Er valt niet aan te denken in een kort bestek de verschillende opvattingen van mystiek te gaan omschrijven. Aalders sluit aan bij wat Rudolf Otto zegt in „Das Heilige”: „dat voor de mystiek het bestanddeel van het verborgene en geheel andere in de stemming van huivering en verlangen. . . constitutief is.” Aalders geeft als opschrift boven een van zijn onderdelen: „Mystiek als element van godsdienst of als zelfstandige godsdienst”.

Voor hen die vanuit enige vorm van christelijk geloof de mystieke weg volgen, zal mystiek altijd slechts kunnen zijn een element van godsdienst, zij het dan een belangrijk en zeer diep ingrijpend element. De grote mystieken in de kerk van Rome hebben nooit positief met het geloof der kerk gebroken. — Wij moeten echter een uitgangspunt hebben, als het kan een werkhypothese.

In het hier volgende laat ik de verschijnselen en verschijningen van mystiek bij niet-christelijke godsdiensten volkomen rusten, en handel ik evenmin over mystieke verschijnselen op het gebied van het christelijk geloofsleven, maar enkel over het wezen der mystiek in verband met de Bijbelse verkondiging.

Om allereerst de sfeer te tekenen die een mens kan brengen tot het

¹⁾ Dr G. L. van Dalfsen, *Het inwaarts Licht bij de Quakers*, p. 173.

²⁾ Dr W. J. Aalders, *Mystiek*, pag. 1.

zoeken van mystieke beleving, haal ik aan het simpele lied van een onbekend middeleeuws dichter:

alle dinge
syn mi te inghe,
ik ben so wijt —
naar een ongescepen
heb ik gegrepen
in eeuwige tijd —
ik heb 't gevaên —
het heeft mi ontdaen
widere dan wijt —
dat wetti wel,
Ghi die daer ook sijt —

Als werkhypothese zou ik dan willen geven: mystiek is het zoeken van (ontvankelijkheid voor) God zonder bemiddeling; de weg die voert tot deze ontvankelijkheid is de weg tot het verborgene van het eigen innerlijk wezen.

De mysticus gaat niet alleen uit ván Christus; maar gaat zoals hij is, uit tót God.

Mystiek is niet een levensbeschouwing, een vorm van leven die kan verkregen worden door het denkvermogen.

Maar mystiek ontspringt uit een gesteldheid der ziel, een grote innerlijke spanning, een oppermachtig Godsverlangen. Daarom kan ook geen mens van zich uit voor het al of niet gaan op de weg der mystiek kiezen. Dit kan wel in hem gewekt worden, door de omstandigheden, b.v. doordat zijn godsdienstig leven zoals dat tot dusverre werd verzorgd, hem volkomen innerlijk onbevredigd liet. Maar dan moet deze, dikwijls zeer hevige, drang reeds in hem aanwezig zijn. Daarom zou het even onjuist zijn om de grote waarde der mystiek te willen ontkennen, als om te zeggen: dit is de enige weg. Ieder mens moet die weg om tot God te komen — en met God verzoend te worden — volgen, die door zijn eigen geestelijke gesteldheid wordt vereist. — Alleen de waarheid, ook op dit gebied, zal u vrij maken. — Christus zegt weliswaar: ik ben de weg, en de waarheid, en het leven; niemand komt tot de Vader dan door mij. Maar het kan zijn, dat de mens, gaande over deze weg, zo geheel en volledig wordt ingenomen door het doel dat hij najaagt, de nadering tot het wezen Gods zelve, dat zijn wezen hiervoor in een geweldige spanning geraakt, dat al zijn innerlijke krachten hierop gericht zijn, en diensengevolge het gaan over deze weg aan de periferie van zijn bewustzijn treedt. Niet voor alle mensen is de weg steeds hetzelfde.

Aan het eind van het evangelie van Johannes staat, dat Petrus zag hoe „de leerling dien Jezus liefhad” dezen volgde, en dat hij daarop vroeg: „Heer, maar wat zal met dezen gebeuren?” Jezus zeide tot hem: „indien ik wil dat hij blijft totdat ik kom, wat gaat het u aan?” Zo moeten wij zeggen: wat gaat het de ene mens aan, dat voor de andere mens een andere weg bestemd is? Laat hij zelf maar getrouw zijn op zijn eigen weg. —

En, als Dante heengaat door de Inferno, het oord der pijniging, en hij zal hier uiteindelijk aan zijn ontstegen en treden tot de voet van de louteringsberg, dan zal hij ontdekken dat er tussen deze plaats en de aarde

nog een andere weg is, n.l. een zeeboezem, en dat daarover een schip vaart dat enkele mensen rechtstreeks van de aarde naar de louteringsberg voert, en deze gaan dus niet door de hel.

Zo zijn er dus tenminste twee verschillende wegen en ieder moet de weg volgen die voor hem bestemd is.

Wie nu het nieuwe geschrift dat door de Synode der Ned. Herv. Kerk aan de Kerk is aangeboden, „Fundamenten en Perspectieven van belijden”, ter hand neemt, zal onmiddellijk door één ding getroffen worden, dat hierin zeer weinig over God wordt gezegd, en zeer veel over Christus. Tot God kan de mens niet naderen; deze grote zon zou hem verteren. Daarom heeft hij een bemiddeling nodig, een gestalte die van Gods licht is doorblonken, maar die tevens als een mens, als behorende bij de aardse levensvormen, tot hem komt. Zo kan de mens het licht verdragen. Zo is God als het ware tot de aarde en tot de mens gekomen. En de mens, bevreesd als hij is voor het al te geweldige en de al te grote spanningen in zijn eigen ziel, zal zeggen: In Christus is God mij meer nabij gekomen, in Christus heeft Hij zich over mij ontfermd, door Christus word ik met Hem verzoend. Die mens zal gaarne bedenken, dat hij hier door eigen kracht niets kon bereiken of tot stand brengen, en met vreugde en dankbaarheid verneemt hij van het plaatsvervangend lijden en van de verzoenende kracht van het kruis van Christus.

Op deze wijze wordt Gods Wezen in een tijdelijke gestalte binnen het leven der tijden getrokken en also aan de mens geopenbaard. Maar dit kan alleen een openbaringsvorm zijn zoals de mens die verdraagt, en niet het eeuwige Wezen Gods zelve, want het eeuwige Wezen Gods is niet in de tijd maar is in eeuwigheid.

Nu kan Christus tot de mens komen zoals een gestalte die van de bergen Gods is afgedaald, en die tot de mens zegt: gij moet zelve niet op deze bergen opklimmen, dit bevat voor u veel te veel gevaren, maar ik zal u verhalen van het leven, hoe het daar is hoog op de bergen Gods, van de ruimte en eindeloze wijdheid, van de zuiverheid en heiligheid van die sfeer, van de gerechtigheid die daar heerst, van de liefde die alle dingen met grote ontroering doervloet, van de ruisende winden Gods die van verre komen, en gij hoort hun geluid.

Maar Christus zal tevens zeggen: deze geest die over Gods bergen hangt, moet ook komen in het hart van hen die de aarde bewonen. Het Koninkrijk Gods is reeds in uw midden.

En dan zal de mens bedenken: Wanneer God de heilige liefde is, dan kan ik in deze sfeer niet leven, want mijn hart is veel te donker en mijn geest is veel te beperkt en mijn leven is veel te zondig. Wanneer ik zal toetreden tot de bruiloftstafel Gods, en ik zal voor ik mag aanzitten, het witte bruiloftskleed moeten aandoen, dan zal mijn geest aan dit kleed en aan die bruiloft moeten beantwoorden. Daarom moet ik eerst door Christus gelouterd en met God verzoend worden.

Maar nu is er hier in de eerste plaats een gevaar. De mens die boven zichzelf en het zoeken van zichzelf uit, waarachtig van God vervuld is, zal alleen maar voor God kunnen leven, zal op zijn wijze aan de bouw van het Koninkrijk moeten werken door al de dagen, en zal noodwendig moeten leven in een grote spanning. Voor God gaat het nooit om het mensengeluk, maar altijd hierom, dat deze mens zal doen waartoe Hij

hem bestemd heeft, ook al wordt hij geheel uit zijn eigen leven gerukt of al kost het hem het leven (Mozes, Gideon, Paulus). En nu is dit het gevaar, dat de mens zozeer al het moeilijke in de Godsverhouding op Christus heeft overgedragen, dat het hem zelf niet meer zo hevig beroert. — Hij leeft zijn rustige leven van dag tot dag, hij wil in de eerste plaats zijn menselijk deel voor zichzelf, en hij wordt allerm minst door Gods Geest verteerd.

Want het is wel waar dat de mens nooit God-in-Christus kan herkennen zonder dat God zich in zijn eigen ziel heeft geopenbaard. Hij heeft geen mogelijkheid van herkenning zonder dat hij weet heeft van God. Of ook: wanneer hij meent: ik ben door Christus gevonden, en door Christus alleen weet ik mij met God verbonden, dan nog zal hij verstaan, dat er iets in zijn verborgen leven door Christus is aangeraakt, dat dus reeds in hem wachtende was. Maar het gevaar van het rustige leven in vertrouwen op Christus, de eeuwige wachter en verlosser, blijft even groot. En te weinig bedenkt deze mens, dat Christus heeft gezegd: Mijn Vader werkt tot nu toe, en ik werk, en dat hij zelf, de mens, dus alleen in overeenstemming met Gods openbarende en scheppende Geest kan zijn, indien hij medewerkt, in alle bescheidenheid en stilheid van geest, maar medewerkt op de post waarop God hem gesteld heeft.

Nu zijn er mensen die dit niet meer willen en kunnen willen. Er zijn mensen die in zich omdragen zulk een vurig en bijna verterend Godsverlangen, dat zij door de godsdienstige vormen en verhoudingen waaronder zij leven, niet meer bevredigd worden (de grote Katholieke mystieken in de middeleeuwen), en dat zij onweerstaanbaar worden gedreven om alles te verlaten en op weg te gaan om dichter te naderen tot God zelve.

Om alle misverstand te voorkomen, merk ik op, dat ook deze mensen, de mystieken, zich heel goed bewust zijn, dat zij niet door eigen krachten tot God kunnen komen, dat zij de openbaring Gods in hun leven, laat staan de unio mystica, niet over zich kunnen aanroepen, en dat alles wat zij hierin mogen beleven en ondergaan, in wezen niet anders is dan genade.

Maar zij hebben ten eerste het bewustzijn van niet anders te kunnen, het anker te moeten losmaken en te moeten uitvaren op deze verre gevaarvolle tocht, en ten tweede hebben zij een innerlijk vermoeden van diepere bewustwording en van het ondergaan van een veel grotere heerlijkheid die misschien op deze weg hun deel zal worden. Al het andere komt er dan niet verder op aan, deze weg die zij inslaan, is geen vrijwillig gekozene, maar is een weg die zich voor hen opent en waarlangs zij worden voortgedreven. Wanneer Vincent van Gogh eerst een heel moeilijke jeugd heeft om zijn werkelijke bestemming te ontdekken, wanneer zijn leven op nog jonge leeftijd wordt afgesneden, dan zal hij in de ongeveer tien jaren van zijn scheppende kunstarbeid met een ontstellende kracht en vaart werken, en een onbegrijpelijk groot aantal kunstwerken tot stand brengen en daarin de ontzaglijke bewegeneid van zijn ziel doen leven. En hij zal, eenvoudig, niet anders kunnen.

Zo zult gij geen oordeel vellen over de mens die voortgaat langs de weg van het ingekeerde leven. Misschien is uw weg een andere. Maar hij zelf zal niet anders kunnen. — Hij wordt hiertoe gedrongen en gedwongen door een macht die sterker is dan hij zelf.

En dan is het eerste wat in hem volbracht wordt, het loslaten van de wereld. Men kan natuurlijk ook iets anders doen. Men kan ook middenin deze wereld God dienen door geestelijke hulp aan medemensen. En dat kan een zeer schoon en heerlijk werk zijn. En wie zegt u, dat deze zelfde mens die nu voortgaat langs de weg der mystiek, niet later zal keren en God zal dienen te midden der mensen, zoals Eckhart en Tauler, Teresa en vele anderen dat gedaan hebben? —

Maar nu, nu hij op weg gaat om dichter te naderen tot God, nu laat hij de wereld achter. Want God is Geest, en Hij is niet hier of daar, Hij is niet in enig afzonderlijk ding van dit wisselende leven. Hij kan zich daarin wel openbaren, en de mens kan somtijds Zijn onverwachte nadering wel ervaren, maar dan is het leven toch niet anders dan Zijn kleed, of weerspiegeling en gelijkenis.

Maar deze mens die zó door het innerlijk verlangen verteerd wordt, wil in Hemzelve geborgen zijn. En daarom gaat hij op weg en laat hij zeer bewust de wereld achter. Er zijn wel mensen die ter verdediging van de mystiek willen aanvoeren, dat zij die voortgaan op deze weg, toch altijd later zullen terugkeren en de wereld en de mensen in de wereld zullen dienen. En deze mensen hebben dan wel gelijk. Maar op de weg tot het mystieke, verborgen leven is er een moment waarin deze mens niet meer in staat is om God-in-de-wereld te dienen, omdat hij eerst God zelve wil vinden of naderen, en dit alleen kan doen door alle andere wegen af te snijden en zich met zijn diepste verlangen op God zelve te richten, totdat dit verlangen vervuld zal zijn. En op dat moment zal deze mens het geweldigste beleven, dat ooit in een mens kan omgaan. Maar hij zal dan tevens zó vervuld zijn van de volkomen heerlijkheid die zijn deel werd, dat hij weet: dit is in woorden nooit weer te geven. Dit kán ik niet beschrijven, hoe het is als de mens in God verkeert. De mens zelve kan wel niet verder komen dan tot een zeer diep bewuste innerlijke aanbidding Gods. En zelfs dit kan hij alleen nog maar bereiken door een sterk doorgevoerde geestelijke tucht. De Spaanse mysticus Miguel de Molinos zal er van spreken, dat deze mens moet komen tot stilte van woorden, stilte van begeerten, stilte van gedachten. Eerst als al het eigene, menselijke in hem zwijgt en buiten werking is gesteld, zal de mens kunnen komen tot de zuivere aanbidding Gods met zijn ganse ziel. Anderen beschrijven deze innerlijke weg nog veel uitvoeriger, maar het is niet mogelijk in dit bestek daar verder op in te gaan.

Maar dan is het mogelijk, dat de mens door de genade Gods ondergaat de innerlijke, geestelijke vereniging, de unio mystica. Maar zij die deze uiterste geestelijke beleving hebben ondervonden, kunnen daar schier niet van spreken. Een voorbeeld, van Teresa: „De ziel drinkt in lange teugen het water der genade, waarmee de Heer haar overstroomt; zij weet niet, wat haar geschiedt . . . zij verlangt niets, dan de overmatige heerlijkheid ten volle te genieten . . . zij geniet in nameloze verrukking — in een hemelse bedwelming, in een heilige dwaasheid verzonken, openbaart zich haar het wezen, terwijl zij in de reinste en hoogste zaligheden zwemt . . . de zielekrachten hebben op deze trap van het gebed geen ander vermogen dan, zich op God te richten” ¹⁾.

¹⁾ Teresa, Vida, Kap. 16.

Nu wordt de vraag gesteld, welk verband is er tussen de mystiek en de boodschap der Bijbelse verkondiging. Wij kunnen de laatste misschien zeer kort aanduiden als de boodschap der zondenvergeving (én verzoening van de mens met God), én de boodschap van het Koninkrijk dat is en komt.

De mens kan niet anders tot God komen, met Hem verzoend worden, dan door Christus; het Rijk kan niet anders gebouwd worden, dan doordat men Christus als koning en opperste leidsman des geloofs aanvaardt.

Nu moge men zich goed indenken, dat de mystiek een geheel andere weg volgt, en volgen móet, en dat haar uiteindelijk doel en diepste verlangen niet anders kan zijn dan vereniging met God (ook al kan zij dit uit zichzelf niet bereiken). Maar de mysticus is zich ervan bewust, dat wanneer alle gedachten, gevoelens, verbondenheden en veront-rustingen van de ziel zijn afgeworpen en achtergelaten, wanneer de mens zonder rest met volle onverbroken aandacht is geconcentreerd in de eeuwige kern van zijn wezen, er een geestelijke gesteldheid ontstaat, waardoor het mogelijk wordt dat God geheel de ziel doervloeit van Zijn Wezen, haar in bezit neemt en in de mens doet ontstaan een bewustzijn van nameloze heerlijkheid. Daar nu de mens die deze weg volgt, zich losmaakt van elke verbondenheid met het veelvuldige leven, om zich geheel en onverdeeld op God te richten, wordt in deze contemplatie ieder verband met de wereld, dus ook het zondebewustzijn, achtergelaten. Dit is misschien moeilijk te verstaan. Maar natuurlijk gaat dit zondebewustzijn niet verloren, maar het blijft als het ware in een bepaald gedeelte van het geestesleven van de mens achter, terwijl de aandacht van de mens dieper in het innerlijk wezen is doorgedrongen. Door de zonde is het allerinnerlijkste, de geestelijke kern van de mens niet aangetast of beroerd; het komt er maar op aan, tot deze geestelijke kern door te dringen.

Men moge ook vooral niet willen beweren, dat Christus in dit gericht zijn van de menselijke ziel is uitgeschakeld, en dat de mens zou pogen, ook hem achter te laten. Het tegendeel is waar, al is het niet eenvoudig dit duidelijk te maken. Maar er is in Christus oneindig veel meer dan dat hij aan de mens in Gods naam de zondevergeving verkondigt. Er is in Christus een doordringing door het Wezen Gods, die hem van binnen doorglanst van een fonkelend licht, en onverbroken naar buiten toe van hem uitstraalt. En het mag worden aangenomen, dat juist deze eenheid van Christus met God („de Vader en ik zijn een”) de mens die met zijn volle aandacht in de nadering tot God geconcentreerd wil zijn, vervult, aanspoort, aanstuwt en aandrijft om met nog grotere spanning op deze weg voort te gaan. Hij is als het ware door iets anders in het wezen van Christus gegrepen en getroffen dan vele anderen, en hij zal zich ook bewust zijn, dat de vereniging met het Wezen Gods in Christus is voltooid op een wijze, die voor een gewoon mens nooit zal zijn te bereiken.

Alleen is het voor deze mens die op weg gaat om uiteindelijk aan de kust der eeuwigheid God te aanbidden, zeer moeilijk te onderscheiden in welke mate hij bij deze voortgang door Christus blijft vervuld en gestuwd, hij zal weten dat dit gebeurt, maar blijft ook hierbij niet stilstaan, en houdt onafgebroken het oog op het ene doel dat in de verre verte voor hem ligt, gericht.

Hij is dus zeker nooit zonder Christus of buiten Christus, maar datgene wat Christus voor hem is, is op geen wijze in een dogma samen te vatten,

daar het hier alleen gaat om geestelijke kracht die geestelijke spanningen wekt.

Uiteindelijk zoekt de mens die op deze weg gaat, geen verlossing of bevrijding voor zichzelf, hij is op geen wijze egocentrisch, al is hij zolang hij deze weg vervolgt, naar binnen toe geconcentreerd, en naar buiten toe afgesloten. Maar hij is er van doordrongen, dat hij in wezen datgene zoekt, wat de laatste bestemming is van wereld en mensheid, de vereniging met en eenheid der mensheid in God. En daarom zal hij straks, omgewend en gekeerd tot de wereld, zijn volle krachten ontplooien om in mensen bewust te maken datgene wat hij zelf heeft gevonden als het hoogste heil.

Maar datgene wat deze mens zoekt, is nadering tot God, en niet zondevergeving. Want hij weet deze vergeving in de verbondenheid met God besloten. Hij weet, dat de ongereptheid en onaantastbaarheid van de eeuwige geestelijke kern zijner ziel een vereniging der ziel met God mogelijk doet zijn, waarin geen scheiding meer kan bestaan, ook niet de scheiding door de zonde. Daarom is aan de ene kant het bewustzijn der vergeving in de vereniging der ziel met God besloten, en gaat aan de andere kant van de ervaring dezer vereniging een louterende kracht uit tot het geheel van zijn mens-zijn, dus ook tot de duistere machten van het kwaad in zijn bestaan, omdat hij met sterke innerlijke krachten gedreven wordt de nadering tot God te zoeken, en door het bewustzijn van het kwade aan deze wereld en haar verzoeking gebonden blijft. Daardoor ontstaat een gespletenheid in het geestelijk leven van een mens, die zal blijken onverdraaglijk te zijn. Iedere weg tot God is een weg die niet buiten het evangelie en buiten Christus om gaat. De boodschap der Bijbelse verkondiging blijft dezelfde. Maar in zeer vele mensen is een overheersend bewustzijn van eigen geringheid en onmacht, en een drang om door buiten hen zelf om werkende krachten, door leven en sterven van Jezus Christus, verlost en met God verzoend te worden. Dan is Christus de middelaar, die verbindt en scheidt tegelijkertijd. Want de mens wordt door deze bemiddeling met God verbonden, maar hij blijft toch nog op een afstand staan, in een vorm van gescheidenheid, en hij durft het besef van omsloten zijn door God, een verborgen zijn in het wezen Gods, nauwelijks denken.

De weg der mystiek is een andere weg, die de ziel van de mens die deze weg gaat, veel dieper omwoelt, en die hem het verbijsterend verlangen geeft om in geen enkele gescheidenheid te willen berusten en bij geen enkele bereikte nadering halt te houden.

De mysticus is zich echter bewust, dat hij in wezen niets anders zoekt dan datgene wat ook voor hem in de Bijbelse verkondiging is gegeven, dat hij het alleen maar zoekt op een andere wijze, langs een andere weg, en met een anders gericht verlangen.

Maar ook hij weet dat Christus schenkt het levende water, dat in hem „kan worden tot een fontein van water, springende tot in het eeuwige leven”, en dat zijn geest bij het voortgaan op zijn weg, op een onnaspeurlijke wijze door Christus wordt vervuld en voortgedreven.

Zo menen wij te mogen concluderen, dat ook de weg van de Christenmysticus niet buiten de Bijbelse verkondiging omgaat, maar daarmee, zover deze verkondiging in de mens bewust blijft, zeer nauw is verbonden.

D. A. VORSTER.

In dit nummer verschijnt het eerste van een korte reeks artikelen, die ten doel hebben het pastorale werk onder verschillende bevolkingsgroepen in Nederland te belichten.

De verkondiging van het evangelie, hoewel de eeuwen door in haar waarheid dezelfde, zal naar gelang der verschillende tijden en plaatsen waarin ze gebracht wordt anders worden toegespitst.

Wat de tijden betreft, vooral over de tegenwoordige tijd wordt veel geschreven. Vele doctoren staan om het ziekbed van de wereld en van West-Europa in het bijzonder, en stellen hun diagnose: Aalders en Huizinga, de Rougemont en Berdjajew, Schubart en Sartre. Elke diagnose schijnt weer een stukje harde werkelijkheid bloot te leggen, weer een zieke plek te ontdekken. Men kan niet zeggen dat het de zieke ontbreekt aan belangstelling en oprechte toewijding — al moet men zich afvragen, of de doctoren wel geheel gezond zijn. Hoe dan ook, met al deze stemmen zal de verkondiging van het evangelie rekening hebben te houden.

Wat de plaatsen betreft, daarover vindt men minder verhandelingen — of lijkt dit zo, omdat hier minder aan de weg wordt getimmerd? Eigenlijk vallen tijd en plaats, in deze zin gebruikt, ten dele samen: beide geven een beschrijving van het leven in een groter verband of een gemeenschap, een cultuurgebied of een streek, en beide zijn gebonden aan het heden. Tijd en plaats kunnen niet buiten elkaar. Maar er is ook verschil. Het begrip tijd duidt meer de algemeen aanwezige tendenties aan in een cultuurgebied, karakteristieke trekken waarmee men op een bepaald ogenblik het leven in orde van zijn aspecten kan weergeven. Het overziet meer, en is daarom meer spectaculair dan het begrip plaats. Dit laatste duidt op een beperking van het terrein waarmee het zich bezig houdt: het leven naar inhoud en vorm van een bepaalde gemeenschap wordt onder de loupe genomen, en dat niet zozeer met de strenge blik van den medicus, als met het vorsend oog van den ontdekkingsreiziger.

De artikelen die we ons voorstellen te laten verschijnen zullen zich bezig houden met enkele van deze plaatsen. Ook daarnaar heeft de verkondiging van het evangelie in z'n meest uitgebreide vorm zich te richten. Daarbij is altoos gedacht aan verschillende streken in ons land, waar het trouwens aan bonte verscheidenheid niet ontbreekt. Zo zal men in het nu volgend artikel een kijk krijgen op het pastorale werk in het Z.W. deel van Friesland, waarmee deze reeks wordt ingeluid.

DE REDACTIE.

Enkele opmerkingen over de Z.W.-hoek van Friesland in verband met kerkelijke arbeid in deze streek.

Niet zonder enige aarzeling heb ik voldaan aan het verzoek van de redactie van dit tijdschrift in een artikel „een korte psychologische en sociologische analyse te geven van de bevolking van Z.W.-Friesland” waarin speciaal aandacht moest worden geschonken aan „de karakteristieke trekken van de religieuziteit van deze bevolking”. Vooreerst laat het mij gestelde bestek slechts een zeer algemene beschouwing toe waarbij allerlei details noodzakelijk terzijde moeten worden gelaten, terwijl juist dikwijls de details het karakteristieke accentueren; verder gaat het om de beschrijving niet zozeer van een zaak of een stelsel maar van mensen, levende mensen, hetgeen zeker niet eenvoudig is en tenslotte ligt mijn werkzaamheid als predikant in deze streek in een nog zo recent verleden, dat het gevaar van — zij het ook onbedoelde en onbewuste — subjectiviteit niet denkbeeldig is.

Ruim genomen wordt de Z.W.-Hoek van Friesland gevormd door het gebied begrensd door de lijn Makkum-Bolsward-Sneek-Lemmer en de IJsselmeerkust. Onder de Z.W.-Hoek in engere zin verstaan wij het gebied gevormd door de burgerlijke gemeenten Staveren, Hemelum Oldephaert en Noordwolde, Hindeloopen en Workum. Onze aandacht richt zich in het bijzonder op dit laatste gebied, hoewel wij hierbij telkens gedacht hebben aan de Z.W.-Hoek in ruimere zin, met uitsluiting echter van de streek Gaasterland, die in verschillende opzichten een geheel eigen en ook ander karakter vertoont.

Het bedoelde gebied draagt in nagenoeg alle opzichten de trekken van een plattelandssamenleving. Staveren, Hindeloopen en Workum gelden van oude tijden af wel als steden, maar vertonen sociologisch gesproken de kenmerken van een dorp:

- a. Een laag bevolkingstotaal: Staveren op 31 Mei 1947: 1166 zielen ¹⁾.
Hindeloopen op 31 Mei 1947: 924 zielen.
Workum op 31 Mei 1947: 4113 zielen.
- b. Een geringe bevolkingsdichtheid, deze ligt overal beneden het Rijks-gemiddelde, dikwijls zelfs ver beneden dit.
- c. Een geringe bevolkingsaanwas: in het tijdvak 31 Dec. 1899—31 Mei 1947 een toename met 4.4% van het totaal aantal zielen op 31 Dec. 1899.
- d. Gebondenheid aan de natuur, zin voor traditie, geringe sociale mobiliteit en samenlevingen waarin iedereen iedereen kent, die dus een face-to-face-group vormen en waaraan een zeker gemeenschapsbesef niet kan worden ontzegd ²⁾.

In economisch opzicht vertoont deze streek eveneens een bepaalde structuur: de agrarische. Op 31 Mei 1947 b.v. was 13.8% van de totale bevolking (jong en oud, mnl. en vrl.) werkzaam in de agrarische sector.

¹⁾ Deze en dergelijke cijfers, door ons gebezigd, ook de tabellen I, II en III, zijn ontleend aan of berusten op gegevens ons op uiterst welwillende wijze ter beschikking gesteld door het Centraal Bureau voor de Statistiek.

²⁾ Zie b.v. het hoofdstuk „Gesloten Gemeenschap” in: M. P. van Buytenen, Hindeloopen Frieslands Elfde Stede, A'dam 1943, pg. 72.

Terwijl velen, die werkzaam zijn in een tak van nijverheid of in handel en verkeer hierin slechts een bestaan kunnen vinden doordat de agrarische sector van hun diensten gebruik maakt. In deze streek geldt inderdaad het spreekwoord: „Als het de boer goed gaat, gaat het iedereen goed”. Wel vindt men in Hindeloopen en Workum wat kleinindustrie en wordt in beide plaatsen evenals in Staveren de visserij beoefend, maar dit is toch niet van doorslaggevende betekenis. Z.W.-Friesland is een weidegebied. Dit verklaart grotendeels de geringe bevolkingsdichtheid: het weidebedrijf is arbeidsextensief: op een betrekkelijk grote oppervlakte werken slechts weinig mensen. Bovendien doet de mechanisatie overal zijn intrede: de hooibouw wordt zoveel mogelijk machinaal verricht en de elektrische melkmachine krijgt steeds meer belangstelling. Het is van belang hierop te wijzen, daar de ontbinding der oude dorpsgemeenschappen een snel voortschrijdend proces is, waarbij mechanisatie en rationele bedrijfsvoering een grote rol spelen. Het ontstaan van de moderne belangenorganisaties gaat gewoonlijk hand in hand met het verdwijnen van de vroegere gemeenschapsdiensten. Het dorpsleven verzakelijkt ook steeds meer en dit verscherpt in de regel de tegenstellingen tussen standen en klassen. De kerk mag haar ogen niet sluiten voor deze dingen, daar er verband bestaat tussen economische structuur en (on-)kerkelijkheid, al spelen bij dit laatste verschijnsel nog vele andere factoren een rol. In zijn bekende werk over de onkerkelijkheid in Nederland vermeldt Prof. J. P. Kruyt b.v. het merkwaardige feit, dat na verbetering van de economische toestanden in Friesland in agrarische gemeenten zelfs een afname van de onkerkelijkheid viel te bespeuren ¹⁾.

Voor het bepalen van de sociale structuur is echter niet alleen het economisch aspect van een streek van belang maar ook en niet minder het culturele aspect. Ook hierover kunnen wij slechts enkele opmerkingen maken. Dit aspect is weinig bemoedigend: schaarste aan inrichtingen voor onderwijs, anders dan lager of uitgebreid onderwijs, nagenoeg geen andere instituten voor wetenschap, kunst of volksontwikkeling. Bij velen van de bevolking is de belangstelling voor culturele aangelegenheden ook gering: de Friese Beweging b.v. vindt geringe weerklank; het volkshogeschoolwerk is bij velen onbekend. In dit verband herhalen wij een elders gepubliceerde uitspraak: „zeer voorzichtig wagen wij het te veronderstellen, dat er een positieve correlatie bestaat tussen kerkelijke invloeden en „Kulturfeindliche” tendenties. Het wil ons voorkomen, dat in grove trekken de theorie van Weber over de correlatie tussen Calvinisme en wat hij noemt de „kapitalistische Wirtschaftsgesinnung” in deze streek wordt bevestigd” ²⁾. Het „volkskarakter” speelt hierbij echter ook een rol. Men kan in het algemeen aan de Friezen een grote dosis intelligentie niet ontzeggen, maar de structuur en de kwaliteit van het karakter (d.w.z. het temperament en de drijfveren) zijn van die aard, dat deze intelligentie dikwijls inactief blijft. Dikwijls is een sterke prikkel van buitenaf nodig

¹⁾ J. P. Kruyt, *De onkerkelijkheid in Nederland*, Groningen-Batavia 1933, hfdst. VI.

²⁾ F. Bloemhof, „Het Arbeidersgezin in de Z.W. Hoek van Friesland” in: *Sociol. Bulletin* 3e jrg 1949 nr. 2, pg. 38. Bovendien zou men kunnen wijzen op de Doopsgezinde invloed in vorige eeuwen. Het is niet onwaarschijnlijk, dat een zekere „Doperse Mijding” nog nawerkt.

om de potentiële vermogens tot activiteit te brengen ¹⁾. In de kerkelijke arbeid betekent dit een voordeel en een nadeel. Een voordeel is, dat men ook in kerkelijke en godsdienstige aangelegenheden niet over ijs van één nacht gaat. Een nieuwe aanvat b.v. van enige tak van kerkelijke arbeid moet grondig en rustig worden voorbereid. Maar als een keer de overtuiging is gevestigd, dat deze aanpak te verkiezen is boven de oude zal men ook van harte meewerken. Hetzelfde geldt t.a.v. de prediking: een „nieuw geluid” wordt niet dadelijk enthousiast begroet alleen maar omdat het „eens wat anders” is, maar heeft eerst een zekere weerstand te overwinnen. Hierbij is het voordeel, dat men in geloofszaken niet licht onberaden stappen doet, het nadeel, dat men gevaar loopt achter de feiten aan te komen. In weerwil van het feit, dat de Fries in den regel over een grote dosis intelligentie beschikt, bestaat hier toch een zekere afkeer van geestelijke inspanning. Een beweging als b.v. Gemeenteopbouw in de Ned. Herv. Kerk wordt nog altijd door velen met grote reserve beschouwd en niet steeds uit principiële overwegingen, na er eerst grondig kennis van te hebben genomen, maar vaak uit een zekere vrees voor wat nieuw en onbekend is. In beeldspraak gezegd: men reist wel mee in de kerkelijke trein, maar niet allen zitten in de voorste wagon.

Nu wij van een algemene karakteristiek reeds zijn gekomen tot het speciale terrein van het kerkelijk en godsdienstig leven kan het zijn nut hebben enkele statistieken te raadplegen. Cijfers zeggen niet alles, zij zeggen echter wel iets, al zal men oprecht geestelijk leven nooit in tabellen en cijferreeksen kunnen vastleggen.

Tabel I. Kerkelijke gezindten in % der gehele bevolking.

Kerkelijke Gezindte	19 Nov. 1849	31 Dec. 1859	1 Dec. 1869	31 Dec. 1879	31 Dec. 1889	31 Dec. 1899	31 Dec. 1909	31 Dec. 1920	31 Dec. 1930	31 Mei 1947
Nederd. Herv.	71.4	72.6	75.1	71.9	65.2	61.5	56.7	58.3	58.1	54.6
Chr. Geref.	2.6	3.6	5.6	6.6	8.4	0.4	0.3	0.3	0.1	0.5
Doopsgez.	8.8	7.9	7.9	7.6	7.6	7.9	6.4	5.9	6.5	5.8
Geref. Kerken	—	—	—	—	2.2	13.8	16.4	17.1	19.9	18.6
Rooms Kathol.	16.3	15.6	14.8	13.4	12.9	12.1	12.2	11.1	10.4	10.6
Geen kerkel. gez.	—	—	0.1	0.3	3.5	3.1	5.7	4.8	7.5	7.1

Tabel II. Kerkelijke gezindten op 31 Mei 1947 in % van elke leeftijdsgroep.

Kerkelijke Gezindte	0-15 jaar	16-20 jaar	21-24 jaar	25-39 jaar	40-49 jaar	50-64 jaar	65-69 jaar	70 j. e. o.
Ned. Herv.	54.1	52.4	53.6	58.1	56.7	57.9	61.8	62.0
Doopsgez.	4.5	4.9	4.4	6.6	5.9	9.8	9.1	10.0
Geref. Kerken	20.1	23.8	21.8	11.8	22.2	16.3	13.5	16.1
Rooms Kath.	12.3	11.4	11.5	10.3	8.6	10.2	13.5	9.6
Geen kerkel. gez.	8.6	7.7	8.7	8.5	7.5	5.8	2.2	2.3

¹⁾ Vgl. H. C. Koek, Het Volkskarakter der Friezen, Drachten 1946. T. v. d. Zee, „Het Friese Volkskarakter” in: Tijdsproblemen (onder red. van Prof. Dr C. A. Menckie) A'dam z. j., pg. 82 e.v.

Tabel III. Aantal stemmen in % van het totaal aantal uitgebrachte stemmen bij de gemeenteraadsverkiezingen.

Jaar	A. Rev.	C.H.U. + H.G. Stp.	S.D.A.P.	P.v.d.A.	Vrijz. Dem. + Lib. Stp.	K.V.P.
1931	18.5	46.9	8.6		12.0	8.4
1949	20.6	43.5		26.2		10.1

Opmerking: Teneinde de ingewikkelde berekeningen, die nodig waren om deze getallen te vinden, iets te vereenvoudigen, is bij alle berekeningen eenzelfde afrondingssysteem toegepast, waardoor de gegeven cijfers wel niet volkomen exact zijn, maar voor ons doel toch wel voldoende bruikbaar.

Tabel I leert ons vooral iets over de plaats van de kerk in het volksleven en over de mate van kerkelijkheid en onkerkelijkheid. Het percentage kerkelijken is hoger, dat der onkerkelijken lager dan de betreffende percentages der gehele bevolking van Nederland. Wanneer men deze statistiek echter verder gaat vergelijken met overeenkomstige statistieken waarin de situatie over geheel Nederland is weergegeven blijken er merkwaardige punten van overeenkomst te zijn: geregeld achteruitgaan van het % der R.K. tussen 1849 en 1930; stijging van het % der Protestanten tot \pm 1880, daarna daling; snelle toename van onkerkelijkheid vooral na 1880. Wel verloopt het proces der ontkerkelijking trager dan elders maar het % der onkerkelijken stijgt toch voortdurend. Verder zien wij: een voortdurende daling van het % der Ned. Hervormden, een voortdurende daling van het % der Rooms Kathol. tot 1930, hierna een lichte stijging; een voortdurende daling van het % der Doopsgezinden maar een bijna voortdurende stijging van het % der Gereformeerden. Opmerkelijk is voorts, dat het directe verlies van de Hervormde Kerk aan de Geref. Kerken in de tijd der Doleantie niet zo groot is geweest als men geneigd is aan te nemen. Bovendien wordt duidelijk, dat de Hervormden door het proces der voortschrijdende onkerkelijkheid het grootste verlies lijden al zal waarschijnlijk ook voor deze streek het verlies der R.K. Kerk gemaskeerd worden door sterkere demografische groei. Deze blijkt uit tabel II: de leeftijdsopbouw bij de R.K. is, evenals bij de Gereformeerden, gunstiger dan bij de Hervormden en Doopsgezinden. Bij de Hervormden is het percentage personen boven 70 jaar zelfs groter dan dat van degenen beneden 15 jaar. Dit is voor deze kerk een weinig bemoedigend verschijnsel. Uit het voorgaande blijkt, dat, bij overigens gelijk blijvende omstandigheden de positie van de R.K. en de Gereformeerden tegenover die van de Hervormden naar alle waarschijnlijkheid steeds gunstiger zal worden, tenzij ook hier de onkerkelijkheid zou toenemen en de demografische groei afnemen. Er zijn landelijk gezien ook bij de R.K. symptomen waar te nemen, die dit laatste waarschijnlijk maken, maar dit neemt niet weg, dat in de geschetste ontwikkeling de mogelijkheid ligt opgesloten, dat deze streek in kerkelijk-godsdienstig opzicht in de toekomst langzaam maar zeker een geheel ander aspect zal gaan vertonen. En deze verandering zal haar invloed laten gelden op de gehele sociale structuur. Want terwijl bij alle „kerkelijken” in deze streek de kerkelijke

binding zich in meerdere of mindere mate laat gelden in vragen van maatschappelijke aard is bij de R.K. en de Geref. deze binding wel heel sterk. Dit komt b.v. tot uiting in de politieke verhoudingen. Vergelijking van tabel I en III toont aan, dat de percentages R.K. en Geref. (kerkelijke gezindten) zich ongeveer gelijk verhouden als de percentages K.V.P.ers en Antirevolutionnairs (politieke partijen). Uit de Hervormde en Doopsgezinde hoek zijn ongetwijfeld de meeste gevallen van „doorbraak” te melden. Deze geringere mate van kerkelijke binding aan Hervormde zijde is nog op een andere wijze te illustreren: tabel 1 leert ons, dat het percentage der bevolking, dat behoort tot „overige gezindten” zeer laag is. Toch is er een zekere ontvankelijkheid, in het bijzonder bij Hervormden, voor allerlei geestelijke bewegingen, die geen uitgesproken kerkelijk karakter dragen. Zo heeft de Maranatha-beweging voor 1940 in deze streek behoorlijk invloed gehad. De verklaring hiervoor moet waarschijnlijk gezocht worden in de sterke emotionaliteit, die naast de intelligentie aan het Friese volkskarakter eigen is. Geestdriftige opwekkingsbewegingen, prediking „die op het gevoel werkt”, „krachtdadige” bekeringen enz. maken een sterke indruk. „Er is in het Friese volkskarakter zeer zeker een voedingsbodem aanwezig voor idealisme” zegt Dr Koek in zijn studie over het volkskarakter der Friezen ¹⁾. Het gemeentelid, dat bij het zingen van een bepaald kerklied in extase raakt of hevig ontroerd wordt door de voorlezing van een tekst waaraan voor hem een stukje levensgeschiedenis vastzit bestaat niet in de fantasie van sommige schrijvers, maar is in elke gemeente te vinden ²⁾. De Fries is vatbaar voor ontroering in weerwil van de schijn van het tegendeel en niet alleen is hij vatbaar voor ontroering, hij wil ook ontroerd worden. Piëtisme en methodisme hebben bij hem een goede kans ³⁾. En tegelijk weet hij in de prediking het kennis-element en een logisch dogmatische opzet te waarderen. Van de preek verwacht hij veel, een brede liturgie ligt hem minder goed. Deze tegenstrijdige tendenzen in het Friese „volkskarakter” geven hem dikwijls iets zwaarmoedigs. Achter een uiterlijk, dat ogenschijnlijk een weerspiegeling is van innerlijke rust en evenwichtigheid gaan dikwijls geweldige innerlijke spanningen schuil. De weg tot het hart van de Fries is vaak lang en moeilijk. Opmerkelijk is in dit verband b.v. het grote aantal zelfmoorden. In 1925 bedroeg volgens Gargas het aantal zelfmoordgevallen in Friesland 57, dit was op de beide dichtbevolkte Hollanden na, het hoogste cijfer van ons land ⁴⁾. En welke predikant in Friesland heeft niet horen vertellen over of zelf meegemaakt gevallen van zelfmoord van personen „aan wie men nimmer iets gemerkt had”. Deze karaktertrekken brengen ook mee, dat men zich moeilijk uitspreekt wanneer kerk, prediking, ambtswerk v. d. predikant enz. de instemming niet hebben. Totdat een opeenhoping van

¹⁾ Vgl. H. C. Koek, *Het Volkskarakter der Friezen*, Drachten 1946. T. v. d. Zee, „Het Friese Volkskarakter” in: *Tijdsproblemen* (onder red. van Prof. Dr C. A. Mennicke) A'dam z. j., pg. 82 e.v.

²⁾ Vgl. A. v. Veldhuizen, „Een Pastorieleven in Wind en Water” in: *Wolken, Wind en Water, Nijkerk* z.j. pg. 214 e.v.

³⁾ Vgl. J. R. Wolfensberger, „De kerk in Friesland” in *Kerkewerk, Nijkerk* z.j. pg. 43.

⁴⁾ Aangehaald bij T. v. d. Zee, *Het Friese Volkskarakter* (zie noot 5) pg. 97.

teleurstellingen misschien tot een uitbarsting of tot een plotselinge, schijnbaar ondoordachte en ongemotiveerde breuk met de kerk leidt. Het kerkelijk-godsdienstig leven kan hierdoor licht een wat stroef karakter krijgen en het gevaar van formalisme is niet denkbeeldig. Men vergeet echter niet, dat er ook een grote trouw aan het eenmaal beledene wordt gevonden, die men niet moet onderschatten, een trouw, die heel wat vergoedt. Hoeveel predikanten hebben niet pas bij hun afscheid van een friese gemeente of zelfs pas daarna deze trouw leren waarderen toen zij voelden welk een plaats zij hadden gekregen in de harten van hun gemeenteleden. „Molkwerum — een dorpje in de buurt van Staveren — was de eerste en liefste gemeente van Prof. Dr S. D. van Veen, de Utrechtse hoogleraar. Deze woonde als emeritus te Zeist en zijn villa heette Molkwar (de friese benaming van Molkwerum). Dit zegt genoeg. Ik heb geen villa van die naam, maar mijn eerste gemeente Molkwerum blijft mij onvergetelijk” aldus schreef Prof. Dr A. van Veldhuizen jaren geleden reeds ¹⁾).

Men idealisere de Z.W.-Hoek van Friesland echter niet. Deze trouw aan „het eenmaal beledene” kan ook ontaarden in formalisme en conservatisme. Soms lijkt het alsof de hoogste wijsheid bestaat in het bewaren van de kerkelijke en maatschappelijke status quo. Wie enigszins thuis is in deze streek weet hoezeer dit de vaart kan ontnemen aan allerlei kerkelijke arbeid. Een prediking b.v. die zich buiten de bewende paden van weleer begeeft, al is zij schriftuurlijk nog zo verantwoord, roept een zekere weerstand op, die slechts door rustige, gestadige arbeid overwonnen kan worden. De oude paden zijn geliefd, zowel letterlijk (men leest Knap nog graag) als figuurlijk. Een kerk, die zich ten doel stelt de mens van vandaag steun te geven door een vernieuwde bezinning op de concrete levensvragen bij het licht der Schrift wordt lang niet door ieder begeerd, hoewel het feit, dat velen nog een behoorlijk geestelijk fond hebben, een dergelijk ondernemen ten goede komt. Men moet echter niet de eenvoudige waarheid vergeten, dat ook de bevolking van deze streek bestaat uit . . . mensen, niet zoveel beter, niet zo veel slechter, zelfs niet eens zo heel veel anders dan alle andere mensen. En men bedenke verder, dat alle wetenschappen bij elkaar genomen bij de verkondiging van het Evangelie enkel dienst doen als een instrumentarium van beperkte en wisselende betekenis. Tenslotte heeft de kerk ook t.a.v. de bevolking van de Z.W.-Hoek van Friesland geen andere Boodschap en geen andere taak dan waar ook ter wereld. En van de resultaten van allerlei sociologische en psychologische onderzoeken zal zij slechts dan een juist gebruik kunnen maken wanneer zij doordrongen is van het besef, dat het er voor haar op aankomt, dat zij duidelijk en voor iedereen verstaanbaar weet te zeggen dit éne: „Hoort het Woord!”

Spannum (Fri).

BLOEMHOF.

¹⁾ Vlg. A. v. Veldhuizen, „Een Pastorieleven in Wind en Water” in: Wolken Wind en Water, Nijkerk z.j., pg. 214 e.v.

Boekbesprekingen

J. Loos, *De theologie van Kohlbrugge*. U. M. Holland, A'dam 1948. 185 blz.

Het is een goede gedachte geweest van de Uitgeefster een boek over Kohlbrugge te doen verschijnen. Deze door Barth herhaaldelijk als een zijner peten genoemde theoloog verdient inderdaad een bredere belangstelling dan hij van oudsher in de kleine kring der Kohlbruggianen geniet. Maar men kent de moeilijkheden om tot de theologie van deze merkwaardige geest door te dringen: behoudens een dissertatie staat de onderzoeker slechts een grote hoeveelheid kleine geschriften, brochures en preekstoffen ten dienste. Het blijkt een even gelukkige greep te zijn geweest dat men voor het schrijven van dit boek een beroep heeft gedaan op Ds Loos. Uit de voormelde bronnen is het hem gelukt in enkele forse lijnen een tekening te geven van K.'s theologie. Omdat de Schr. met Karl Barth in deze theologie een theologie van het Woord Gods heeft herkend, volgt hij in de opbouw van zijn betoog op gepaste en verantwoorde afstand de gang van de Kirchliche Dogmatik. Dat hier gevaren dreigen, dat er in het algemeen gevaren dreigen wanneer men als mens-van-heden poogt ordening te brengen in de verspreide gedachten van een theoloog van een eeuw terug, ligt voor de hand. Men kan de Schr. dan ook moeilijk verwijten maken, wanneer hij hier en daar bij K. meent aan te treffen wat toch eigenlijk eerst bij Karl Barth zijn volledig uitgekristalliseerde vorm heeft gevonden. Naar mijn mening zal iedere schrijver-van-heden op dit punt bij tijd en wijle over de schreef gaan. Aangezien Ds Loos echter voortdurend blijkt geeft K. zelf aan het woord te willen laten en zich ook beijvert om de verschillen te doen uitkomen tussen de theologische wereld van een eeuw geleden en die waarin wij leven (met name door de twee inleidende hoofdstukken over K.'s leven en de geestelijke achtergrond van zijn prediking), mogen wij zijn poging onder deze relativerende aspecten zeer goed geslaagd achten.

Het is duidelijk, dat om dezelfde redenen het slothoofdstukje over de betekenis van K.'s theologie voor het huidige kerkelijke en culturele leven mij minder kan bekoren. Dat deze theologie in haar consequenties Kuypers leer der palingenesie moet afwijzen en aldus een strijdmiddel vormt tegen de antithese, moge juist zijn — doch het komt mij gevaarlijk voor deze theologie (die toch grotendeels uit preken werd gereconstrueerd, d.w.z. uit het levende woord), als een dode leer los te snijden van de man die er achter staat. Zo weten wij ook niet, hoe K. geoordeeld zou hebben over de huidige „Gemeenteopbouw” — wij kunnen slechts aanwijzen, dat in zijn gedachten een soortgelijk streven doorklinkt. Daarom moet men zijn betekenis ook weer niet overschatten.

Doch voor wie Kohlbrugge een onbekend theoloog is, die geen verdere aandacht verdient dan het onthouden van zijn naam, zal het boek van Ds Loos een goede inleiding blijken.

Nog één opmerking: was het, ook al werd deze studie in 1944 voltooid, beslist noodzakelijk, dat zij anno 1948 nog in de spelling De Vries en Te Winkel verscheen?

Amstelveen.

I. J. v. H.

Dr G. C. Berkouwer, *Dogmatische Studiën*, dl. 12 *Geloof en Rechtvaardiging*, Kok, Kampen 1949. 220 blz. Prijs f 4.95 geb.

Dat Nederland in Prof. Berkouwer een theoloog van betekenis bezit, wisten wij reeds na de verschijning van „Conflict met Rome” — dat hij behalve op protestants-apologetisch terrein ook als bouwend dogmaticus een plaats van betekenis vervult in onze theologie bevestigt zijn jongste studie. Uit een op stapel gezette reeks van 19 dogmatische monografieën is deel 12 (*Geloof en Rechtvaardiging*) verschenen als eerste aflevering. Men kan zich afvragen, waarom de Schr. zo onsystematisch te werk is gegaan door niet met de publicatie van deel I te beginnen. Een enkele blik in het ons thans gepresenteerde deel doet ons evenwel deze onlogische opbouw billijken. Prof. B. geeft daarmee te kennen, dat het hem slechts te doen is om een reeks afzonderlijke studiën en niet om de constructie van een dogmatisch systeem. En dat dit onderwerp de Schr. het meest aantrok om als eerste te behandelen, is voor een ieder duidelijk, die zich Prof. B. herinnert als gezaghebbend spreker in de controvers met Rome.

Wij achten deze studie van grote betekenis — niet alleen voor de Gereformeerde

theoloog, maar voor allen wie de vragen aangaande geloof en rechtvaardiging, arminianisme en anti-nominianisme, de verhouding van geloof en openbaring ter harte gaan. Hierin ligt ook de actualiteit van dit boek, dat het met ongereformeerde breedheid van visie en getuigen van grote belezenheid een overzicht geeft van wat er de laatste decenniiën in binnen- en buitenland over dit onderwerp geschreven is, en dat de Schr. tussen de dialectische theologen enerzijds en het kuyperiaanse neo-calvinisme anderzijds een eigen weg zoekt. Een Kuyper of een Barth is hier niet aan het woord: revolutionair-nieuwe visies vallen ons niet ten deel. Doch door zijn scherpe probleemstelling helpt het boek ons een inzicht te krijgen in de grote tegenstellingen, welke er in theologicis bestaan rond het sola fide — sola gratia, rond de loongedachte in de Schrift, rond de betekenis van de Jacobusbrief. Dat hiervoor de lijnen wel eens wat al te recht getrokken worden en het Remonstrantisme b.v. wordt afgedaan aan de hand van de Canones van Dordt zonder aandacht te schenken aan een juist zeer ter zake doend werk als Heering's „Geloof en Openbaring”, moet men daarbij voor lief nemen.

Van bijzonder grote betekenis komt mij echter het werk voor te zijn voor de Gereformeerde theologen onder ons. Het is met een zekere nieuwsgierigheid dat wij de reacties tegemoet zien uit die kringen, waar de leer van de ordo salutis onverminderd in ere wordt gehouden. Want door het afwijzen van Kuyper's denkbeelden in dezen, door het verwerpen van de rechtvaardiging van eeuwigheid *naast* de rechtvaardiging in de tijd (blz. 167), wordt naar mijn gevoelen door Prof. B. op verrassende wijze een bres geschoten in de geijkte opvattingen dienaangaande. Dit doet ons ook met grote belangstelling uitzien naar de volgende delen dezer dogmatische studiën. Verwijzend naar wat wij in de aanvang zeiden, vragen wij ons af, welke de grondslagen zullen blijken, waarop Prof. B. in zijn nog te publiceren studies over Schepping, Christologie en Pneumatologie zijn conclusies van „Geloof en Rechtvaardiging” wil doen rusten.

Wanneer wij veronderstellen, dat ook in de verdere delen dezelfde critische toon zal klinken als in het thans verschenen, dan kunnen wij de voorspelling wagen, dat Prof. B. met dit werk de ganse Nederlandse theologie een dienst bewijst.

Amstelveen.

I. J. v. H.

Dr L. J. van der Lof, *De figuur van Christus in de vrijzinnige Amerikaanse theologie.*
Van Loghum Slaterus, Arnhem 1949. 122 blz.

Deze studie, waarmede Schr. in Amsterdam de doctorshoed veroverde, geeft een aantrekkelijk overzicht van de Amerikaanse theologie der laatste honderd jaar. Volgens de Schr. draagt de Amerikaanse theologie een eigen stempel (blz. 113). Scherp gesneden kan ik dit karakter toch niet vinden. Wij worden rondgeleid op een tentoonstelling, waar in de vitrines velerlei interessants te zien valt, doch het zijn bijkans allemaal zaken, welke wij in het 19e eeuwse modernisme in Europa reeds ontmoet hebben en daar vaak in een grootser allure. Dit kan ook moeilijk anders, waar de Amerikaanse theologie stoelt op wat door Europese kolonisten en zendelingen werd geïmporteerd. Zo verwondert het ons niet, dat de vraag of het Evangelie een prediking van dan wel over Jezus omvat, de problemen betreffende de verhouding van rede en openbaring, van geloof en geschiedenis, van de Leben Jesu Forschung, van de ethiek van de Bergrede enz. enz., in het Amerika der 19e eeuw de gemoederen evenzeer hebben beziggehouden als zij dat in Europa deden. En vanzelfsprekend zijn ook in Amerika de Unitariërs, de Ebionieten, de Arianen en Sabellianen met de vinger na te wijzen.

Dit alles neemt echter niet weg, dat dit boek, ook al draagt het in zekere zin het karakter van een Baedeker, juist hierdoor de belangrijke functie vervult van ons een overzicht te bieden van en een inleiding te geven op de vrijzinnige Amerikaanse theologie sinds 1800. Daarbij vormt het een duidelijke onderstreping van de stelling, dat het vrijzinnige geloofsbezit een zelfstandige plaats toekomt naast het r.k. en orthodox-reformatorische denken. Reden, waarom ook deze studie bevestigt, dat voor een Christologie in de vrijzinnige theologie toch feitelijk geen plaats is, hetgeen de Schr. dan ook veelal doet spreken van „de Christusbeschouwing” of „de figuur van Christus”.

Oprecht bezwaar evenwel kan men koesteren tegen het laatste hoofdstuk, waarin binnen een bestek van 14 pagina's de theologie van Tillich en Niebuhr wordt getekend. Het komt mij voor, dat deze dialectische theologie een dergelijke reactie

betekent op het in de voorgaande hoofdstukken geschetste theologische denken, dat een uitvoeriger bespreking gewenst zou zijn geweest. Of de Schr. deze beide figuren rekent tot de vrijzinnige Amerikaanse theologen dan wel of hij hun theologie wil zien als „doorbraak”, blijft in het midden. Doch wanneer men deze namen noemt, is een nauwkeuriger confrontatie met de theologie dezer neo-orthodoxie alleszins gewenst. Men hen (vnl. op grond van hun geschiedsbeschouwing) op de lijn van Hegel i.p.v. die van Schleiermacher te plaatsen, is men toch niet gereed? Of is met een verwijzing naar de dialectische theologie en het noemen van Kierkegaard (blz. 112), in dezen voldoende gezegd en bewezen? Een vermelding van de reacties van vrijzinnig Amerika op de dialectische theologie, met name van Barth, ware stellig op haar plaats geweest.

Overigens als gids voor wie het onbekende terrein der vrijzinnige Amerikaanse theologie wil gaan verkennen van harte aanbevolen.

Amstelveen.

I. J. v. H.

Dr W. F. Golterman: „Geloof en geschiedenis”. J. H. de Bussy, Amsterdam 1948.

Een van de tekenen, dat in de vrijzinnige theologie in ons land een grote kentering zich voltrekt, waarin vele christelijke waarheden, die een verlichte geest „definitief” overwonnen had, weer ontdekt worden, is de nieuwe bezinning op de geschiedenis en de verhouding van geloof en geschiedenis. In deze bezinning zal dit helder geschreven boekje zeker belangrijk kunnen zijn; zonder dat het verrassende inzichten geeft of nieuwe wegen wijst, geeft het een goed inzicht en overzicht van wat er in onze tijd en in het verleden aan geschiedenisinterpretatie bestaat en bestaan heeft.

Ernstige critiek is alleen mogelijk — maar daar ook nodig — op het hoofdstuk over „Het tragische in de geschiedenis”. Er is de laatste tijd vele malen op gewezen, dat het tragische een volkomen eigen structuur is, die in de ruimte van het christelijk geloof geen plaats heeft. De geschiedenis zelf is niet tragisch, hoeveel strijd en leed de geschiedenis ons ook (te zien) geeft. De geschiedenis wordt eerst tragisch door een tragische interpretatie, door een interpretatie vanuit een tragisch bewustzijn, dat ten enen male een heidens bewustzijn is. „De tragiek der geschiedenis” is iets heel anders dan „het catastrophale karakter der historie” (p. 129). De „titanische” strijd tegen God is zeer beslist niet tragisch, terwijl de titanische strijd tegen het fatum zeer beslist tragisch is; de strijd van Job tegen God vertoont geen spoor van de tragische structuur — het is een strijd *met God*: Kierkegaard heeft in een fijne analyse van de geschiedenis van Job met nadruk gewezen op het niet-tragische van deze geschiedenis. De verleiding is groot, hier nog meer over te zeggen. Maar volstaan wij met een woord van Karl Jaspers, die — ironische situatie — als filosoof de christelijke waardering van het tragische bewustzijn dieper gepeild heeft dan in deze „geschiedenis-theologie” gebeurd is: „Der glaubende Christ anerkennt keine eigentliche Tragik mehr ... Das tragische Wissen, die tragische Situationen, das tragische Heldentum, alles ist radikal verwandelt, weil es ... aufgenommen ist ... in die Gnade, die von diesem ganzen ungeheuren Nichtigsein ... der Welt erlöst” (Von der Wahrheit p. 949). Teken van deze „overwinning op het tragische” is het hoog boven het slagveld opgeheven Kruis (vgl. p. 132) en het grote woord uit Joh. 1:5 „En het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet overmocht” (vgl. p. 131).

Rolde.

J. S. W.

Hans R. G. Günther, Idee einer Geschichte der Frömmigkeit. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 190. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1948. Tübingen. 47 S. D. M. 1.50.

Het uitgangspunt voor een Geschiede der Frömmigkeit vindt de Schr. o.a. in het ambivalente karakter v. d. religieuze verschijning: er is steeds een subjectief-psychologisch en een objectief-zakelijk moment. Vooral sinds Schleiermacher en Dilthey ligt de weg tot het verstaan van de subjective religiositeit open, maar de Geschiede der Frömmigkeit bleef nog ongeschreven. De betekenis van de Renaissance geeft de Schr. aldus weer: „Das religiöse Erlebnis wird aus dem kosmischen Erlösungsdrama in die einsame Innerlichkeit, Unsichtbarkeit und Unanschaulichkeit

der menschlichen Seele verlegt". (S. 13). De objectieve zijde wordt dan vnl. weer-gegeven in de dogmatiek en dogmenhistorie. In de nadruk die de protestantse theologie legt op de dogmengeschiedenis ziet de Schr. een uiting van de rationalistisch-intellectualistisch geaccentueerde opvatting van het wezen van alle religie. Vooral in een definitie van Seeberg Dogmengesch. = „Geschichte des kirchlichen Verständnisses der Offenbarung" komt naar voren dat het in de dogmenhistorie niet gaat om de religieuze mens, maar om de objectieve kerk. Het is niet toevallig dat in de dogmen- en kerkgeschiedenis de secten en mystieken zo weinig tot hun recht komen. Schr. ziet nu als taak van een Frömmigkeitsgeschichte, de subjectieve zijde van de religie tot haar recht te laten komen. Dat hier telkens weer de betekenis van Schleiermacher naar voren komt behoeft ons niet te verwonderen. Tenslotte ziet de Schr. achter de tegestelling dogmengeschiedenis-Frömmigkeitsgeschichte verschillende religieuze wereldbeschouwingen: de tegenstelling tussen „Idee" en „Erlebnis".

Het boekje is vooral daarom interessant, omdat het ons confronteert met de vraag naar de methode van de religieuze geschiedschrijving. De Schr. meent dat in de „nivellerende Schablonisierung" van de dogmenhistorie het buitenkerkelijk christendom niet tot haar recht komt. Dit geldt toch niet van M. Werners, Entstehung des christlichen Dogmas. Trouwens de gehele dogmenhistorie wordt wel te eenzijdig rationalistisch voorgesteld. Schr. spreekt van de „Ersünde der Rationalisierung" (S. 41), dit lijkt me een typische uiting van onze „existentiële" tijdgeest. Het lijkt me niet gerechtvaardigd om voor een geschiedenis van „Erlebniszusammenhängen" de naam „Geschichte der Frömmigkeit" op te eisen, ook de geschiedenis van Ideeën, de dogmengeschiedenis, is een geschiedenis der vroomheid. Dat ook de vrome „Erlebnis" het niet kan stellen zonder de idee, blijkt uit de titel van het boekje: „Idee einer Geschichte der Frömmigkeit". Zo spreekt de titel van een eenheid, die we in het boekje te veel missen. Dit beknopte boekje kan voor vele theologen aanleiding zijn zich te bezinnen op de vragen van de methodologie. Het is eenvoudig geschreven en voorzien van een goede literaturopgave.

Haarlem.

S. L. V.

Hans Joachim Schoeps, Theologie und Geschichte des Judentums. J. C. B. Mohr, Tübingen 1949. VII, 526 S. D.M. 27.—, geb. D.M. 31.—.

Dieses überaus gründliche Werk des Erlanger Religionsgeschichtlers über das Judentum ist im Exil in Schweden entstanden, wohin der Verfasser während des Hitlerregimes emigriert war. Schoeps hofft, mit der umfassenden Darstellung einen neuen Markstein in der Erforschung des nach-apostolischen Zeitalters zu setzen und neues Licht auf die Zusammenhänge der frühchristlichen Kirchengeschichte zu werfen. Dieser Anspruch darf, was das Judentum anbelangt, als berechtigt gelten. Schoeps behandelt das Judentum von dem Zeitpunkt an, da es als Sondergruppe neben der sich zum Katholizismus entwickelnden heidenchristlichen Kirche auftritt. Er führt aber bis zu den neutestamentlichen Wurzeln des Gegensatzes zurück. Er nimmt, in modifizierter Form, die Thesen Baur's wieder auf unter Vermeidung von dessen Fehlern und Konstruktionen. Durch die streng wissenschaftliche Art, mit der das Buch gute alte deutsche Gelehrtentradition fortsetzt, hebt es sich wohlthuend ab gegen die vielen heutigen theologischen Bücher, die, in dogmatischen Vorurteilen befangen, die neutestamentliche und urchristliche Zeit nur verzerrt darstellen. Das Werk ist dreiteilig aufgebaut. Einer ausführlichen Darstellung der Theologie folgt eine kurzgefasste Geschichte des Judentums und anschliessend, fast einen Drittel des Werkes ausmachend, umfangreiche quellenkritische Exkurse, die die theologischen Ausführungen unterbauen. Für eine Darstellung des Judentums ist ja die Beurteilung der Quellen entscheidend. Als Quellen benutzt Schoeps vor allem die Pseudoklementinen, denen er die Kerygmata Petri als ebionitische Quellenschrift entnimmt. Diese Quellenschrift ist seinerzeit von Waitz entdeckt worden. Daneben sind die Fragmente der ebionitischen Evangelien, die Symmachusübersetzung des AT und die Darstellungen der ketzerbestreitenden Kirchenväter, vor allem Epiphanius, ausgiebig benutzt. Den Kern bilden die drei Kapitel über die Christologie, das Gesetzesverständnis und die Kultfeindschaft der Ebioniter. Schoeps zeigt überzeugend die Elemente der adoptianischen Christologie, die typisch jüdenchristliche Auffassung Jesu als novus Moses und das Wesen der Menschensohn-Christologie, die er mit Schlier und

Werner als Engelchristologie erkent. Höchst interessant ist auch die Gesetzeslehre der Ebioniten herausgearbeitet, die eine Kritik am AT enthält durch die Lehre von den falschen Perikopen: Das reine Gesetz Mosis ist durch Interpolationen im kultisch-priesterlichen Sinn verfälscht worden. Anstössige Stellen werden eliminiert, um das ganze AT zu retten, ein dritter Versuch in dem urchristlichen Kampf ums AT, neben der Verwerfung durch Marcion und der allegorischen Umbiegung durch die Kirche. Schoeps zeigt bei diesem Kampf ums Gesetz als besonderes Ergebnis seiner Untersuchungen, dass das echte Judenchristentum (das von Elkesai ganz abgehoben werden muss) der schärfste Gegenpol zum Marcionismus und zur Gnosis gewesen ist. Es flankiert gleichsam die Kirche von ganz rechts, während Marcion von ganz links flankiert. Diese Front gegen Marcion ist schon begründet in dem strikten Antipaulinismus der Ebioniter, der bis in neutestamentliche Zeit hinabreicht, wovon der Galaterbrief Zeugnis gibt. Die ganze Entwicklung des Judenchristentums zeigt, was aus dem Christentum geworden wäre ohne Paulus. So wird durch diese Gegenbeleuchtung von neuem die gewaltige Bedeutung des Paulus klar, der durch seine Theologie das Christentum erst universal gemacht hat und es instand gesetzt hat, die Parusieverzögerung zu überstehen. Es ist die Tragik des Judenchristentums, das von den ältesten Jüngern ausgeht, dass es zur Häresie wird, weil es die Weiterentwicklung nicht mitmachen kann. Diese Tragik kommt in der Darstellung deutlich zum Ausdruck. — Das aussergewöhnlich lehrreiche und wertvolle Werk gewinnt noch an Brauchbarkeit durch die ausführlichen Register.

U. NEUENSCHWANDER.

Sint Augustinus, Preeken voor het volk, handelende over de Heilige Schrift en het eigen van den tijd. Vertaald en ingeleid door Christine Mohrmann. Monumenta Christiana, Bibl. v. Christel. Klassieken, Deel I. Het Spectrum, Utrecht/Brussel 1945.

Wij mogen de uitgeverij Het Spectrum gelukwensen met de uitgave van dit eerste deel in de serie Monumenta Christiana. Wat de uitvoering betreft: wie de in alle opzichten keurig verzorgde uitgave ziet, zal zich niet verbazen, dat dit boek onder de beste uitgaven van 1948 werd gerangschikt. Maar ook de inhoud is belangrijk. De inleiding brengt ons nader tot dit veelal nog onbekende deel van Augustinus' oeuvre. Het blijkt dat ook de overlevering van deze preken een geschiedenis op zich zelf is. Dr Mohrmann geeft een verhelderend inzicht in het christelijk taal-eigen. Met de opmerkingen over de stijl van Augustinus' preken zou ook de practische theologie van heden nog haar voordeel kunnen doen. Misschien schenkt het sommige theologische studenten enige troost te vernemen dat Augustus geen Hebreuws en aanvankelijk slechts zeer gebrekkig Grieks kende. Het blijkt Augustinus dan ook vooral te gaan om de geestelijke zin der Schrift. Een uitsluitend letterlijke exegese vond Augustinus zelfs Gode onwaardig: misschien is Augustinus hier moderner dan veel hedendaagse theologie. Interessant is ook de schildering van Augustinus als kanselredenaar en niet minder verrassend is het te vernemen hoe levendig het in Augustinus' dagen bij de prediking toeging. We zouden haast kunnen spreken van een „kerkelijk gesprek” maar dan niet alleen in vergaderzalen van theologen, maar in de kerk tussen de predicator en de gemeente.

Dit alles is echter slechts inleiding, zij het ook zéér lezenswaardige inleiding. Het gaat tenslotte om de preken zelf. Het ligt niet in mijn competentie de vertaling, nog minder om de inhoud van deze preken te beoordelen. Maar misschien is het voor de lezers van de Vox van enig nut te vernemen, hoe het mij bij het lezen van deze preken is gegaan. Allereerst lijken de preken „zwaar theologisch” en zouden we de voorkeur geven aan een moderne prekenbundel. Deze preken zijn inderdaad niet zo eenvoudig, direct aansprekend, wij moeten eerst wat wennen aan 't geestelijk klimaat. Maar als we door deze moeilijkheid heen willen leren luisteren naar wat Augustinus hier te zeggen heeft, dan zullen we steeds meer geboeid worden door de rijkdom van gedachten, die in deze preken is neergelegd. Het meest treffend zijn de eenvoudige beelden, waarmee zeer dikwijls moeilijke gedachtingen verklaard worden. Na het lezen van Augustinus' preken worden we ons eerst recht bewust hoe mager en schraal daarbij de meeste preken van onze tijd afsteken. Dit is geen pleidooi om weer Augustinus' preektrant te gaan nabootsen. Maar Augustinus' preken kunnen ons er aan herinneren dat alleen die preken „actueel” blijven, die getuigen van ernstige bezinning en diep geloof. Tegenwoordig maakt men gaarne

onderscheid tussen „academische” en „practische” preken. Vóór alles wil men „practisch” zijn en ook in de preek laten blijken dat men op de hoogte is van de politieke en maatschappelijke vragen. En toch zien we dikwijls dat onze prediking dan dreigt af te zakken tot een wat oppervlakkig niveau. Misschien kunnen we hier iets van Augustinus leren: zijn leven was er een van ernstige studie en bezinning en toch waren zijn preken niet „academisch”. Wellicht geeft hij zelf 't antwoord op de vraag naar de verbinding van studie en praktijk, wanneer hij als levensregel stelt: „maius est donum caritas quam scientia”.

Met de serie Monumenta Christiana, geschriften van de Kerkvaders zal een grote leemte in de Nederlandse theologische literatuur worden aangevuld. Het is begrijpelijk dat men juist van Katholieke zijde ook de kerkvaders — door nieuwe vertalingen weer onder onze aandacht wil brengen. Ook protestantse theologen zullen er goed aan doen van deze belangrijke reeks kennis te nemen: wie de ontwikkeling van het christendom wil begrijpen kan aan deze literatuur niet voorbijgaan. Het tweede deel van deze serie brengt ons Athanasius, Redevoeringen tegen de Arianen, vert. en ingel. door Prof. Dr C. J. de Vogel. In voorbereiding zijn nog vertalingen van Tertullianus, Maximus de Belijder, de oudste Apologeten en Cyprianus. Nog twee andere afdelingen omvat deze groots opgezette reeks: „Geschriften uit de Middeleeuwen en uit de nieuwe tijd” en „Nederlandse Geschriften”. Inderdaad mag men hier spreken van Monumenta Christiana en ook de protestantse theologen zullen hun inzichten slechts kunnen verrijken en verdiepen, wanneer zij de tijd nemen om bij deze monumenta te verblijven!

Haarlem.

S. L. V.

Heinrich Bornkamm, *Luther und das Alte Testament*. J. B. C. Mohr, Tübingen, 1948. (VIII + 234 S. Brosch. D.M. 9.80).

Die grosse Zahl der Spezialuntersuchungen über Luther ist durch Bornkamm um ein wertvolles Werk vermehrt worden. In sehr umsichtigen Ausführungen, an Handeines reichen Materials, arbeitet er plastisch heraus, wie Luther das AT verstanden hat. Die unerschöpfliche Lebensfülle des AT gibt ihm Gelegenheit zu einer Menge feiner Beobachtungen, die erst von seinem Verständnis des Evangeliums aus möglich wurden. Die Welt der Lutherischen Auslegung wird entfaltet vom „AT als Spiegel des Lebens” aus über den „Gott des AT” zum „AT als Wort Gottes” in seinem Verhältnis zu Christus und dem Evangelium. Als bedeutsamstes Verdienst Luthers hebt Bornkamm die Ueberwindung der allegorischen und typologischen Deutung hervor zu Gunsten einer geschichtlichen. Allerdings nicht im Sinne der heutigen Geschichtsforschung, sondern im Sinne der Glaubensgeschichte. In dieser Sicht deutet Luther das AT denn auch ganz unbefangen christologisch: In ihm handelt Christus schon gegenwärtig verborgen als der rettende Gott. Was im AT nicht Gesetz ist, sondern Verheissung, das ist von Christus gewirkt.

In der Tat findet Luther seine ganze Theologie im AT, d.h. er legt es nicht alttestamentlich, sondern lutherisch-christlich aus. Die Untersuchung Bornkamms macht die oftmals herrschende Spannung zwischen dem ursprünglichen Sinn und der Deutung Luthers an vielen Punkten offenbar. In einem interessanten Abschnitt weist Bornkamm auch nach, wie sehr Luther schon allein durch seine Uebersetzung das AT ins Christliche gewendet hat. Nicht durch falsche Uebersetzung, aber durch „oftmals nur fühlbare athmosphärische Wandlung”. Luther hat mit seiner Uebersetzung „dem AT das Evangelium gleichsam in die Blutbahn gespritzt”. Die durchgehende Verchristlichung des AT durch Luther wird sehr schön auch gezeigt an der Auffassung der „Kirche des AT”, wo besonders die grosse Genesisvorlesung unter seinen Händen geradezu zu einer alttestamentlichen Krchengeschichte wird: Heimlich hat es schon in der alttestamentlichen Zeit durchgehend die eine christliche Kirche als Wirklichkeit gegeben, unter einer kleinen Anzahl, die die Verheissungen festhielten und an Christus glaubten. Luther spart dabei die Phantasie nicht, wenn er z.B. Isaak beschreibt, der unter einem Baume ein Holzkirchlein gebaut habe und dort gepredigt habe von den Geheimnissen der Trinität, der Menschwerdung Christi und der Unsterblichkeit!

Eine kurze Schlussbetrachtung untersucht die heutige Problemlage, unser Verhältnis zum AT und zu Luthers Deutung. Bornkamm zeigt klar, dass uns von Luthers Betrachtung „eine Welt trennt”. Schon gar nicht können wir zurück zu

jenen exegetischen Methoden, die schon Luther überwunden hat, wie Allegorie und Typologie (Wilhelm Vischer!) Von Luther trennt uns vor allem, dass die heutige Exegese die durchgreifende prophetisch-christologische Deutung, die für ihn selbstverständlich war, nicht erneuern kann, sondern das „Schema der christologischen Weissagung“ „ohne Zögern und Vorbehalt priesgeben“ muss. Es muss um eine neue Gestalt des AT-Verständnisses gerungen werden, die der „unverbrüchlichen Wahrfähigkeit geschichtlichen Forschens“ Genüge tut und zugleich die Glaubenstiefe des AT vom christlichen Verständnis her ausschöpft. — Die saubere, sachliche Untersuchung Bornkamps unterscheidet sich vorteilhaft von gewissen panegyrischen Lutherbüchern und hilft gleichzeitig mit zu der „rechten geschichtlichen Würdigung“ des AT, die „das Ziel der modernen Exegese ist und — man lasse sich nicht von trügerischen Zeichen der Zeit täuschen — immer sein wird“.

U. NEUENSCHWANDER, Urtenen (Schweiz).

Helmut Thielicke, Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. I. C. B. Mohr, Tübingen, 1948. (XIII + 274 S. D.M. 4.80, geb. D.M. 7.20).

In der Zeit des Nationalsozialismus und in der Auseinandersetzung mit ihm entstanden, ist das Buch in mancher Hinsicht zeit- und situationsgebunden. Wenn der Verfasser auch eine allgemeine Analyse des säkularisierten Abendlandes geben will und den Nationalsozialismus nur als „instruktiven Höhepunkt“ der allgemeinen abendländischen Entwicklungen sieht, so ist doch die spezifisch deutsche geistige Situation in einem Mass vorausgesetzt, dass eine Uebertragung in andere Verhältnisse nur unter Vorbehalt möglich ist. Das zeigt schon das übermässige Ernstnehmen einer so schwankenden Gestalt wie Ernst Jünger, der zwar in Deutschland grossen Anhang geniesst, ausserhalb jedoch kaum Kredit hat.

Als kulturkritische Analyse der deutschen Situation gesehen, enthält das Werk in glänzender Formulierung eine reiche Fülle von treffenden Gedanken über den säkularisierten Menschentyp ohne letzte Bindung an Gott, über den Nihilismus, über die Scheu vor der Kirche, über Psychotherapie und Seelsorge, über die Technik, ihre Eigengesetzlichkeit und ihr Verhältnis zum Evangelium. Es folgt ein recht seltsames Kapitel über den Teufel und die Dämonen, das Thielickes Ruf als „Geisterseher von Tübingen“ rechtfertigt. Besonders schön und eindrücklich ist das Schlusskapitel über die seelsorgerliche Gestalt der Predigt. Der Verfasser sucht, wie dem „Menschen des Säkularismus“ die Botschaft des Evangeliums nahegebracht werden kann. Er fordert eine seelsorgerliche Predigt an Stelle der üblichen dogmatischen Predigt, die von theologischen Begriffen wie Gnade, Sünde, Vergebung ausgeht, die den Zuhörern unverständlich, missverständlich oder nichtssagend sind. Thielicke zeigt sich als ein den Nöten der Gegenwart gegenüber aufgeschlossener Christ, der durch die Weite seines Horizontes und seinen seelsorgerlichen Gesichtspunkt dazu mithilft, die reaktionäre Verengerung der Kirche zu bekämpfen.

Die Methode des Buches ist nicht „apologetisch“. Statt dass das Christentum sich über seine Daseinsberechtigung ausweist, wird umgekehrt vom Menschenverständnis des Evangeliums aus der säkularisierte Menschentyp nach seiner Rechtfertigung gefragt. Das Selbstverständnis der verweltlichten Menschen wird am Massstabe des Evangeliums gemessen, nicht umgekehrt. Diese Methode verleiht den Darlegungen Thielickes etwas Starkes und Durchschlagendes. Die moderne Welt sieht sich selbst gründlich in Frage gestellt. Indes bleibt doch am Schluss eine bedeutsame Frage offen. Der Verfasser setzt den evangelischen Glauben (in einer mild lutherischen Interpretation) einfach voraus als Einheit und als unproblematische Wahrheit; die Kirche ist die Hüterin der Wahrheit Gottes; die Entwicklung der modernen Welt aber ist in globo Abfall und Auflehnung gegen Gott. Ist diese Sicht nicht doch zu einfach und einseitig? Es könnte doch sein, dass die religiöse Krise der Gegenwart nicht nur eine Krise des der Kirche entfremdeten Menschen ist, sondern zutiefst eine Krise der Kirche und ihres Glaubens selbst. Es könnte sein, dass die Entwicklung nicht nur Abfall war, sondern zum Teil eine zwangsläufige Folge davon, dass im „evangelischen Glauben“ (gerade lutherischer Prägung!) und im Ursprung des Christentums selbst eine Problematik steckt, die nicht damit wegeschafft ist, dass man die moderne Welt anklagt. Es könnte sein, dass etliche „Fragen der modernen Welt an das Christentum“ nicht nur „Vorwände“ sind, um den Abfall von Gott zu verdecken, sondern berechtigte Fragen, die einen Gestalt-

wandel des Christentums fordern. Dass Thielicke hier die Religionskrise der Gegenwart kaum scharf genug durchschaut, zeigt seine Auseinandersetzung mit Bultmann und dessen Forderung einer „Entmythologisierung des Neuen Testaments“.

U. NEUENSCHWANDER, Urtenen (Schweiz).

Dr A. A. van Ruler: „Verhuld bestaan”. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk, geb. f 4.50.

Deze bundel overdenkingen — voor een groot gedeelte morgenwijdingen, die voor de radio zijn gehouden — van de hand van Dr A. A. van Ruler, zou een voortzetting genoemd kunnen worden van de vroegere bundel: „Sta op tot de vreugde”. In zijn „Ten geleide” laat de schrijver dit vreugde-thema weer opklinken: „De kern van het leven is niet de afgrondelijke leegte, maar de overvloed van de vreugde . . . Het bestaan zelf is de vreugde zelf. Het is echter verhuld. Dat ligt aan onze schuld en aan de genade Gods” (p. 4). Maar gelukkig wordt hier meer gesproken over de genade Gods dan de vreugde Gods dan over onze schuld, meer over ons bestaan dan over de verhulling van dit bestaan . . . De overdenkingen zijn gesteld in een aan het kinderlijke grenzende simpelheid: dat is waarschijnlijk een van de redenen, waarom ze zo ver uitsteken boven wat ons gewoonlijk aan overdenkingen wordt voorgezet. En in deze simpele woorden worden de grondvormen van het goddelijke Zijn en het menselijke zijn beide zo duidelijk ontwikkeld, heerst een zo grote theologische en filosofische klaarheid, vooral een zo diep-vreugdige gelovigheid, dat alle „hartelijke aanbevelingen” overbodig zijn.

Johannes Hohlenberg, Søren Kierkegaard, vert. d. Dr. S. Ferwerda. Erven Bijleveld, Utrecht 1949. 380 blz., geb. f 9.90.

Van de in 1940 verschenen Kierkegaard-biografie van de Deen Hohlenberg is thans een Nederlandse vertaling verschenen. Gezien de geringe omvang van de Nederlandse Kierkegaardliteratuur (de twee beste specimina voor zover mij bekend worden nog altijd gevormd door de dissertaties van Leendertz en Dokter), moet dit nieuwe boek met nadruk gesignaleerd worden. Daarbij komt, dat de Schr. blijk geeft voor zijn biografie gebruik te hebben gemaakt van de authentieke uitgave der Papirer, waarvan de afleveringen onder redactie van Heiberg, Kuhr en Torsting de afgelopen decennien op regelmatige tijden in Kopenhagen van de pers zijn gegleden. Op deze wijze is het voor wie de Deense taal niet machtig is, mogelijk om indirect althans enig inzicht in de dagboekbladen van K. te verkrijgen. Toch kan onze geestdrift voor deze Nederlandse uitgave niet onverdeeld zijn. Dat vertalen een kunst is en meer dan een schools „over-zetten”, blijkt ook hier. Vooral het begin blijft literair beneden de maat en uiterst moeizaam worstelt men zich door de eerste bladzijden heen, waar ellenlange zinnen de artistieke „vaart” belemmeren. Het origineel daarentegen laat zich veel vlotter lezen, omdat de Deen in staat is zich meer gecomprimeerd uit te drukken waar wij genooddaakt zijn onze toevlucht te zoeken in een franje van bijzinnen en bijstellingen. Gelukkig komt de Vertaalster in de loop van het boek beter op gang, al blijft het op veel plaatsen het karakter van vertaald werk behouden. Blijft het aantal drukfouten binnen de perken van het vergeeflijke, de vrij talrijke stijl- en spelfouten acht ik minder toelaatbaar. Zo op blz. 9 „hij heeft deze handeling *verkiezen* af te beelden”; op blz. 14 „een nog onontvouwden toekomst”, „peripathetische gesprekken”; op blz. 363 „cathegorie”, enz.

H. geeft na een uiteenzetting van de door hem te volgen methode en een inleidende beschrijving van het Kopenhaagse décor waartegen zich het drama van K.'s leven voltrekt, in een twaalfstal hoofdstukken een schildering van het leven van K., van zijn strijd met de tijdgenoten en de geestelijke machten die zij vertegenwoordigen, om in enkele slotopmerkingen de aandacht van de lezer te bepalen bij de bedoelingen van K., zijn stijl en zijn betekenis voor onze tijd. Verreweg het interessantst van dit alles acht ik de grote middenmoot, de eigenlijke biografie dus. De schetsen uit het oude Kopenhagen hebben ons uiteraard weinig te zeggen en ook waar in het levensbericht typisch-Kopenhaagse tafereelen voorkomen, zullen deze de Deense lezer meer boeien dan ons. Toch verliest het boek daardoor niet ingrijpend aan betekenis voor het Nederlandse publiek. Hiertoe werkt mede, dat de Uitgever talloze foto's van stadsgezichten en diverse woonhuizen van K. in de Hollandse uitgave heeft laten vervallen, waardoor onze aandacht minder gericht wordt gehouden op deze

voor ons ondergeschikte zaken. Wél bleef de uitvoerige collectie caricaturen uit de Corsar bewaard, hetgeen op zichzelf dit boek reeds waardevol maakt.

Uiteraard is de visie van de Schr. er één uit de vele die mogelijk zijn. En het is voor het wetenschappelijk karakter van het boek te betreuren, dat vaak een nauwkeurige bronvermelding ontbreekt. Dit hangt ongetwijfeld hiermee samen, dat gepoogd is een biografische roman te schrijven voor het grote publiek, zonder dat overigens voor zover ik kon nagaan aan de historische werkelijkheid te kort is gedaan. Het is evenwel te veroordelen, dat de Schr. gemeend heeft deze biografie te moeten plaatsen in een zeker kader. Niet zozeer zijn inleidende opmerkingen over het uiterlijk van het 19e eeuwse Kopenhagen, als wel zijn uiteenzetting van de te volgen methode en zijn aan de biografie vastgeknoopte slotbeschouwingen, acht ik weinig geslaagd. De Schr. geeft daarin blijk de betekenissen van K. slechts zeer eenzijdig op te vatten. Hij leidt het boek in met een quasi-diepzinnige verhandeling over de wijze, waarop zich een mensenleven laat beschouwen. In de daarin aangeroerde vragen betr. aangeboren en verworven eigenschappen, organische structuur en daarachter schuil gaande kosmische ideeën etc., verraaft zich de biogenetisch geïnteresseerde onderzoeker. Ook in de in het verdere verloop optredende ontboezemingen over de verwevenheid van het lot en de persoonlijkheid, doet zich deze eenzijdige belangstelling blijken. Nog duidelijker treedt deze natuurphilosophische aanpak aan het licht in de nabeschouwingen. Wat H. daarbij opmerkt over de bedoelingen en de stijl van K. is m.i. van geen waarde in vergelijking met de diepgaande studie welke Dokter hieraan heeft gewijd. Bepaald mistekend wordt K. evenwel, wanneer de Schr. zijn betekenis voor onze tijd beperkt tot de vernietiging van het hegeliaanse systeem, hetgeen in zijn ogen betekent de ontkenning van de op Hegel voortbouwende evolutietheorieën van Darwin en Haeckel, benevens het opkomen voor de individualiteit in de strijd tegen de naar hegeliaanse systematiek opgebouwde marxistische leer der collectiviteit. Dat de Vertaalster genoemde beschouwingen over de evolutietheorie in de Hollandse uitgave achterwege heeft gelaten, is stellig te prijzen — wat mij betreft hadden de opmerkingen over Hegel en Marx (waarbij het verhaal, dat Marx het aardse spiegelbeeld van Hegel's systeem heeft ontworpen, als een hoogst belangwekkende vondst van de Schr. wordt gepresenteerd) evenzeer achterwege kunnen blijven. In 1940 nam men met dergelijke beschouwingen wellicht nog genoegen — bij de huidige politieke constellatie zijn ze slechts te beschouwen als een oppervlakkige stellingname in het conflict Oost-West, waarvoor het zeker ongeoorloofd is de naam van K. te gebruiken. De ware betekenis van K. was stellig beter tot haar recht gekomen, indien ook licht geworpen was op zijn godsdienstwijzgerige invloeden: het door hem geponeerde oneindig kwalitatief onderscheid tussen eeuwigheid en tijd, zijn leer van zonde en genade, „de waarheid in de subjectiviteit”, etc. De Vertaalster heeft dit zelf blijkbaar ook gevoeld; zij voegt althans op blz. 378v. een tweetal zinnen in, waarin sprake is van invloeden op Brunner, Barth en de existentiële filosofie. Helaas blijft het bij twee zinnen, die echter nóg vreemd aandoen, omdat zij niet passen in het kader van H.'s hoofdstuk, waarin overigens slechts plaats is voor een K. die de physica en de politicologie iets te zeggen heeft. Wie evenwel bereid is deze aanvullende hoofdstukken op de koop toe te nemen, wacht stellig een verrijking van zijn visie op deze merkwaardige Deen. Hij mene echter niet in dit boek de geheimenissen ontsluitend te vinden betreffende de invloeden van K. op de theologie van Barth. Want voor de theoloog werd het niet inzonderheid geschreven.

Voor het overige: tolle, lege!

Amstelveen.

I. J. v. H.

Dr J. L. Snethlage, Herinneringen en Perspectieven. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1949. 228 blz.

Deze autobiografie getuigt niet alleen van teleurstelling, zij is dat ook. De auteur was mij voor de oorlog bekend als een gewaardeerd schrijver van kritisch-wijzgerig werk in Marburgs-neokantiaanse geest. Daar is de Duitse bezettingstijd overheen gekomen en daarna de enorme machtsoptlooiing van de Sovjet-Unie, tot welker ideologie de Schr. thans ganselijk bekeerd blijkt. Ware het boek slechts een pleidooi voor het vrije denken en de vrije wetenschapsbeoefening, zoals deze volgens de Schr. in de Sovjet-Unie bedreven worden, men zou het, zelfs mèt de vaak dwaze argumentatie tegen het denken der Westeuropese „bourgeois”, kunnen aanvaarden. Nu het echter bovenal bedoeld blijkt om Schr. vrij te pleiten van zijn nazi-sympathieën gedurende de bezettingstijd, welke hem na de bevrijding voor het

tribunaal brachten, is het beter aan dit werk verder voorbij te gaan. Het vooroorlogse werk van critische denkers als Snethlage en Goedewaagen moet onaangetast blijven. Dat kan alleen door publicaties als deze in het belang van de schrijver zo snel mogelijk aan de papiermolen toe te vertrouwen.

Amstelveen.

I. J. v. H.

**Hans Redeker: „Existentialisme. Een door-
tocht door filosofisch frontgebied”. — De
Bezige Bij, Amsterdam z.j. ing. f 9.50**

De bedoeling van dit werk is, met de woorden van den schrijver zelf, een „voor zo breed mogelijke kringen toegankelijke inleiding tot de existentie-filosofie” te schrijven (pag. 7). Het is tegelijk meer dan een inleiding geworden, een „doortocht”, zoals in de titel al aangegeven wordt: wij worden zo midden in de tegenwoordige wijsgerige problematiek gezet, niet slechts „ingeleid” in deze problematiek: wij moeten zelf denken, niet „na”denken. Want hier is geen afgesloten leer gegeven zoals b.v. in de filosofie van Hegel, maar hier is alleen een reeks van vragen gesteld, die beslissend zijn voor ons zijn in deze cultuursituatie, waarin we „geworpen” zijn: en rondom deze vragen klinkt het rumoer van vele stemmen op, de heldere geheimtaal van Heidegger, de profetische roep van Jaspers, de cynische volharding in de zinloosheid van Sartre boven de anderen uit. Het is zonder twijfel een van de meeste waardevolle aspecten van dit boek, dat dit rumoer gehoord wordt, dat de verwarring rondom deze vragen gezien en niet voorbij-gezien wordt. Maar dit betekent tegelijk het falen van de bedoeling van dit boek, het betekent nml. dat het boek niet voor zeer brede kringen toegankelijk is. Want in de verwarring, waar wij midden in gezet worden, wordt de grote innerlijke eenheid van „het existentialisme” onvoldoende belicht; in de dialectische eenheid-inverscheidenheid, die zo kenmerkend is voor de existentie-filosofie, is wel wat al te veel accent gevallen op de verscheidenheid. Daardoor laat het boek zijn lezer in een zekere verlegenheid achter, die zeer brede kringen niet zelfstandig zullen kunnen verwerken, zelfs in een zekere teleurstelling: de existentie-filosofie, die opgekomen is door onze verwarring „mens zonder kosmos” te zijn, wijst zelf geen uitweg uit deze verwarring; waar blijft dan de pretentie van de existentie-filosofie, een overwinning van de „Geschichte” in de „Geschichtlichkeit” te geven, met de terminologie van Karl Jaspers?

Het boek heeft een zeer systematische opzet. Op een korte inleiding volgt een hoofdstuk over de historische achtergrond van de existentie-filosofie in het denken van E. Husserl, W. Dilthey en S. Kierkegaard, van wie ongetwijfeld Dilthey de minst markante gestalte is. Dan volgen hoofdstukken over het Duitse existentialisme met zijn grote representanten in Heidegger en Jaspers en na een „Intermezzo” enkele hoofdstukken over het Franse existentialisme (G. Marcel, L. Lavelle, A. Camus en J. Sartre). Teleurstellend is echter, dat ieder hoofdstuk afzonderlijk geen strak-systematische opzet toont en met een vrij grote willekeur verschillende aspecten belicht worden, die wel kenmerkend zijn voor een bepaalde denker, maar niet voor de „existentialistische” problematiek als zodanig. Beter zou geweest zijn, bij allen dezelfde aspecten te belichten en door deze systematischer opzet een strakkere lijn in het geheel te krijgen: zo zou ook het gemeenschappelijke van deze inderdaad zo verschillende denkers, dat het mogelijk maakt hen samen te vatten onder het hoofd „Existentialisme”, duidelijker uitgekomen en het geheel overzichtelijker geworden zijn — en het „doortochts”karakter van dit boek had er niet onder behoeven te lijden, terwijl ook het gevaar van eentonigheid zeker vermeden had kunnen worden. — Dit over de opzet van het boek.

Het is onmogelijk in de ruimte, die mij voor deze recensie ter beschikking staat, grondig in te gaan op de inhoud van elk der hoofdstukken. Er zijn zeer goede bij: hier zou ik vooral de hoofdstukken willen noemen over Heidegger (geen wonder, daar Heidegger de „waarlijk grote” (pag. 352) in dit existentialistisch gezelschap is) en Sartre. Minder gelukkig lijken mij de hoofdstukken over Karl Jaspers (het afscheid van Jaspers kan niet geschieden via zijn echec-gedachte, en zijn behouding tegenover dit bestaan te typeren als een „to make the best of it” stemming is een ergerlijke banaliteit (vgl. pag. 188) — dit zijn slechts enkele van de vraagtekens bij dit hoofdstuk) en Kierkegaard, die door de theorie van de nulpuntexistentie van F. C. Fischer ten enen male in een verkeerd licht getrokken wordt. Detailcritiek moet hier achterwege blijven.

Wat in dit boek zeer te waarderen is, en waarin het mijlenver uitsteekt boven

wat aan inleidingen in de existentie-filosofie in Nederland verschenen is, is, dat het doorlopend met grote nadruk de verankering van het existentialistische denken in een wijgerige traditie toont: het existentialisme is geen novum, dat „zo maar” uit de bewolkte lucht van het Europa van deze eeuw is komen vallen, maar een nieuw verwerken van een oude filosofische traditie.

Al met al een enigzins onevenwichtig boek met voortreffelijke momenten en minder gelukkige wendingen — en zo ook in dit opzicht een interessante expressie van wat onze tijd aan mogelijkheden in zich draagt.

Rolde.

J. S. W.

Ingekomen boeken en tijdschriften

- Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* 1948. 1. Lieferung S. 1-348. Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, D.M. 11. —
- Prof. Dr G. C. Berkouwer, *Geloof en Verharding* (Dogmatische Studien) geb. / 4.95. J. H. Kok N.V. Kampen 1949.
- Dr G. Brillenburg Wurth, *Het Christelijk leven. Grondlijnen der ethiek.* J. H. Kok N.V. Kampen 1949. geb. / 6.90.
- Desiderius Erasmus, *De lof der Zotheid*, in het Nederlands vertaald door Mr A. Dirkzwager Czn. en A. C. Nielen, 327 blz. in. lat. tekst, geb. / 6.50. Amsterdam, Uitgeverij H. J. Paris 1949.
- Fundamenten en perspectieven van belijden — „Proeve van hernieuwd reformatorisch belijden” aangeboden door de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1949, / 1. —
- Gregorius van Nyssa, *Oratio catechetica*, ingeleid en vertaald door Dr W. C. van Unnik. Uitgeverijmaatschappij Holland, Amsterdam 1949.
- J. H. Grolle: „Gesprek met Israël”. Boekencentrum N.V. 's-Gravenhage 1949, ing. / 2.65.
- Hans R. G. Günther, *Idee einer Geschichte der Frömmigkeit* 1948. 47 S. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge Heft 190. Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. D.M. 1.50.
- Dr P. ten Have „Van profeten en apostelen” Deel I: Het Oude Testament. Tweede druk. — J. B. Wolters Uitgeverij N.V. — Groningen, Batavia 1949. Ing. / 6.25 (geb. / 7.50).
- Dion. Kempff, *Die skeppingsleer van Karl Barth* (Academisch proefschrift). H.A.U.M. ha J. H. de Bussy, Amsterdam- Kaapstad - Pretoria 1949.
- Dr H. van der Linde, *De eerste steen gelegd. De assemblee van de Wereldraad van Kerken te Amsterdam* 1948. Uitgeverij W. ten Have N.V. - Amsterdam 1949, geb. / 7.50.
- Prof. Dr P. J. Maan: C. J. Barchmann Wuytiers, *Erzbischof von Utrecht 1725 - 1733*. Van Gorcum & Comp. N.V. Uitgevers - Assen 1949, geb. / 4.50.
- Prof. Dr M. C. van Mourik Broekman, *Geestelijke stromingen in het Christelijk cultuurbeeld*. H. Meulenhoff, Amsterdam, z.j.
- Nederlands Theologisch Tijdschrift*, Derde jaargang, aflevering 5, Juni 1949. Uitgevers H. Veenman en Zonen - Wageningen.
- Dr O. Noordmans: „Gods poorten”. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1949, geb. / 4.90.
- Protestantse Gezondheidszorg*, Juni-Juli-Augustus 1949.
- Dr S. P. de Roos, *De kracht van het Kerklied*. Uitgave „Ars Nova” - Goes 1949.
- J. A. Schreuder: „Uit het leven en werk van Johann Christoph Blumhardt”. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1949, ing. / 1.90.
- G. J. Sijks, „Voor God wil ik belijden” - Uitgeverij Ploegma - Amsterdam z.j.
- Situatie en taak in Indonesië*. Rapport van de Commissie voor Internationale zaken van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland. Uitgeverij W. ten Have N.V. - Amsterdam 1949. Ing. / 0.90.
- Prof. Dr A. Sizoo, *Uit de wereld van het Nieuwe Testament*. J. H. Kok N.V., Kampen 1949, 228 blz. geill., geb. / 6.50.
- Auguste Sancelair, *Een inleiding tot de wijsbegeerte*. Uitgeverij A. Manteau N.V., Brussel.

- Svensk Teologisk Kvartalskrift, Häfte 2, 1949. Lund, C. W. K. Gleerups Förlag.
- Theologische Zeitschrift, 5. Jahrgang, Heft 4. Juli/August 1949. Verlag Friedrich Reinhardt A.G., Basel.
- Helmuth Thielicke, Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes. 247 S. br. D.M. 4.80, geb. D.M. 7.20. Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1948.
- Dr E. A. A. de Vreede „Wij in Hem en Hij in ons”, Amsterdam, Uitgeverij H. J. Paris 1949. geb. f 3.50.
- Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Bnd I. 4e Aufl. 1947 573 S. 8° geb. D.M. 21. Verlag I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.
- Dr W. J. de Wilde, Het profetisch getuigenis. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1949.
- Dr J. L. Witte S.J., Het probleem individu-gemeenschap in Calvijn's geloofs-norm. 2 dln. T. Wever, Franeker 1949.

Vraag- en aanbodrubriek

AANGEBODEN

door Ds S. Kooistra, St. Anna Parochie.

Matthew Henry, „Expositions of the Old and New Testament (6 delen)	f 20.—
Gunning, „Het Leven van Jezus”	f 5.—
Aulén, „Ons Algemeen christelijk geloof”	f 2.—
Carl Koch, „De eerste 4 eeuwen v. h. Christendom”	f 4.—
Pallas Leidensis (Gedenkboek v. h. 350 jarig bestaan der Leidse Universiteit)	f 5.—
Septuaginta (Uitgave Lambertus Bos 1719)	f 5.—
van Holk e.a., „Het Boek der Boeken”	f 2.50
Van Schouwenburg, „Nagelaten Sporen”	f 2.50
Prof. Dr W. J. Aalders, „De Roep der Kerk”	f 2.—
Dr M. C. Slotemaker de Bruine „Calvijn” (ingenaaid)	f 1.50
Sanssure „In de leerschool van Calvijn”	f 3.—
Achelis-Bakhuizen v. d. Brink, „Praktische Theologie”	f 6.—
Bergson, „Die beiden Quellen der Moral und der Religion”	f 3.—
Mackenzy „Manual of Ethics”	f 3.—
Dr H. Faber, „Wat heeft de Godsdienst ons te zeggen”	f 1.50
Wilhelm Vischer, „Die Psalmen”	f 4.—
Haitjema, „Het Erfgoed der Hervorming”	f 5.—
Delbruck Molinski „Weltgeschichte für Alle” (2 delen)	f 9.—
Ypey-Dermout, „Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk” (gec. in 4 banden)	f 12.—
Dr A. v. d. Hoeven, „Otto Gerhard Heldring”	f 6.—
Prof. Dr H. Brugmans, „Geschiedenis van Nederland onder de Regering van Koningin Wilhelmina	f 12.50
Woelderink, „De Rechtvaardiging uit het Geloof”	f 3.—
Korff, „Jong Geloof” (ingenaaid)	f 1.50
Prof. de Vrijer, „Gunning Tragicus”	f 4.—

Alle boeken waar niets achterstaat, zijn gebonden. In enkele exemplaren staan strepen, maar verder zijn ze in goede staat.

Waarheid as die uit-spreking van die Syn¹⁾.

'n Onfilosofies-filosofiese Fragment. — 'n Persoonlike Beantwoording.

Ek begin deur die hoop uit te spreek dat, alhoewel u en ek nie dieselfde taal spreek nie, ons nogtans daartoe in staat sal wees om deur te breek deur elke woord en begrip heen, en dat ons te doen sal kry met die Waarheidsinhoud waarom dit ons juis gaan. Dit is 'n Waarheidsinhoud hierdie wat meer is as die begrip. Dit is 'n Waarheidsinhoud hierdie waaroor daar nie waarlik gesprek kan word indien ons nie tot waarheid eksistensieel daarby betrokke is nie. Dit is 'n Waarheidsinhoud hierdie waarvoor werklik gesprek kan word slegs indien daar werklik vanuit hierdie Waarheidsinhoud geleef en gesprek word.

My taak is om aan u te toon die geweldige en ontsettende verantwoordelikheid wat op iemand rus wanneer dit hom te doen is om die Waarheid; wanneer dit hom werklik gaan om die laaste vrae van sy lewe in die kosmos. Ontsettende verantwoordelikheid, sê ek, omdat die soeke van die mens na die Waarheid gekwalifiseer word, *nie* deur sy poging nie, maar slegs deur die *ont-dektheid*, óf om dit nog aktueler te stel: deur die *ont-dekking* deur die Syn self. Ontsettend, sê ek, omdat die soeke van die mens finaal gekwalifiseer word deur die *on-verborgenheid*, óf om dit nog aktueler te stel, deur die *nie-verberging* van die Syn self. Ontsettend, sê ek, omdat die soeke v. d. mens finaal gekwalifiseer word deur die *aan-spreking* v. d. Woord ook nou. Daarom moet ook ons versigtig wees dat ons in ons kennis nie roofsugtig omgaan met dié dinge wat slegs as genadegawe bedoel is nie.

Laat dit vir u duidelik word: dit gaan nie hier om oppervlakkighede nie. Dit gaan nie hier om 'n skuiling agter begrippe nie. Dit gaan nie om 'n spekulatiewe begrippe-spel nie. Dit gaan hier om die ver-antwoord-elikheid van die waarheidsoeker — noem hy homself filosoof of teoloog. Dit gaan nie om verantwoordelikheid as iets oorspronklike in die mens nie, maar as die be-antwoord-ing v. d. Woord wat reeds gesprek is. Dit is 'n ant-woord as téén-woord deur die toegesprokene aan die oorspronklike Woord in sy toe-spreking. Ek spreek as filosoof. En ek spreek as filosoof oor die beslissende dinge van die lewe. Ek sal u egter nie vermoei met die naam v. filosofiese persoonlikhede nie. Ek sal u ook nie vermoei met die aanwending van onnodige filosofiese begrippe nie, want ek het reeds besef dat vóór die Waarheid alle voorafgevormde begrippe sterwe. Ek behoef egter, t.o.v. die beslissende, die Syn self wat in sy *open-syn* homself aan die mens in sy sonde-*geslotenheid* onthul as gelyktydig die Waarheid en die Weg tot die Waarheid an die Lewe vanwaaruit en waartoe die mens in die Waarheid betrokke is. Waar ek dus met die Waarheid v. d. Syn te doen het, daar weier ek om dit te doen buite die oopstelling v. d. Syn self. Ek weier dit o.a. ook omdat ek weier om langer binne die kring v. my bewussyn en my selfsyn ingesluit te bly. Is dit noodsaaklik? Is dit moontlik? Hier swyg ek, omdat veral hier elke filosoof hom van sy eie situasie en

¹⁾ Soos elke feit situasie-gebonde is, so ook die feit van hierdie lesing. Dit moet dan ook in sy situasie-gebondenheid gelees word. Dit is gelewer in 'n teologiese dispuut voor 'n paar vriende. My dank gaan o.a. aan Dr A. E. Loe n van wie ek, heeltemal sonder sy wete, reeds in Suid-Afrika fundamentele gedagtes geleer het.

van die erns van daardie situasie moet rekenskap gee. Dit is my persoonlike oortuiging dat dit immanent on-moontlik en tog vir die filosoof noodsaaklik is. Hierdie brandende noodsaak en immanente onmoontlikheid vind ek self pragtig verwoord in die volgende reëls:

„Dit brand my voete dat ek moet loop,
dat ek so vinnig soos wind en vuur moet loop,
al is my oë blind van lig
in hierdie vlamblou somerlig.”

(N. P. van Wyk Louw.)

Ek benadruk hierdie gedagte, nl.: my benadering v. d. Waarheid en my formulering aangaande die Waarheidsprobleem, wil ek nie doen buite die on-verborgenheid v. d. Syn om nie. Die gewone filosoof staan gewoonlik afkerig teenoor hierdie aansprekende openheid van die Syn. Die een beweer: dit is nie die waarheid nie. Daarteenoor beweer ons: dit is die waarheid. En dit is só, nie omdat ek daarvan getuig nie, maar omdat die Syn self sigself so uitspreek. Die ander beweer dat die Waarheid *klaar gegee* is in die Woord v. d. Syn en die wese v. d. filosofie sou dan juis wees: die soeke na die Waarheid. Hierteenoor vra ek: Weet u dan nie dat die dimensie v. d. ont-dektheid v. d. Syn ook kwalifiserend is vir die filosofie nie? Die uitgesprokenheid v. d. Syn is die waarheid, maar word juis nie gegee om in rustigheid 'n sisteem uit te bou nie. Hierdie uitgesprokenheid moet in vrees en bewing deur die filosoof ook in sy DENKE tot betekenis gebring word. Teenoor die *alledaagse* kenmetodes moet aangetoon word dat die *daaglikse* kennis aangaande die Syn vanuit die Syn self juis die beslissende is in die Waarheidsoeke v. d. mens.

Teken u beswaar aan teen my aanvaarding van die Syn v. d. lewende God as die Syn waarmee die filosofie tot betekenisvolheid kan uitgroeï? Ek antwoord u: Hier, en hier alleenlik, het u die oorspronklike syn. En dit is my oortuiging: dat slegs hierdie sigself-stellende Syn my kan vrywaar v. d. kringloop van 'n dodende begripsmetafisika. „Hy wat tot God gaan, moet *glo* dat *God is*.” Hd. is-heid, hd. syn v. God en die uitgesprokenheid v. hd. Syn — dit is my onderwerp en dit kan slegs my ó n d e r werp wees indien ek my daaraan onder w é r p.

Ek wil nou oorgaan om vanuit die onverborgenheid v. d. Syn die self se kennis v. d. Syn te bepaal en wel op hierdie wyse: nl. die stelling aan u v. d. volgende vrae en dan slegs die aanduiding tot die beantwoording daarvan.

1. In watter sin is daar Kontinuïteit en DIS-kontinuïteit tussen die Self en die Syn?
2. Hoe kwalifiseer die betrokkenheid v. d. Syn op die Self die WESE en die KENNIS v. d. Self?
3. Watter betekenis dra die WOORD-werklikheid v. d. Syn vir die Waarheidsoeker?
4. Is *afgrensing* van Filosofie en Teologie moontlik?

1. In watter sin is daar Kontinuïteit en Dis-kontinuïteit tussen die Self en die Syn?

- Bespreek: a) Verwerping van Kontinuïteit.
 b) Aanvaarding v. absolute Diskontinuïteit.
 c) Aanvaarding v. Kontinuïteit.

a) Verwerping v. Kontinuïteit:

Die beginsel van Kontinuïteit tussen die Self en die Syn is vir vele filosowe 'n aantrekkingskrag. Soms aanvaar hulle dit openlik. Dan weer bely hulle dit in die geheim. Maar die meeste waarheidsoekers veronderstel dat daar 'n kontinue verband tussen die denker en die finale Realiteit is — d.w.s. 'n eenvoudige of minder eenvoudige deurloop v. sy menslike bewussyn of sy menslike eksistensie tot die Syn. Elke immanente dis-kontinuïteit wat voorgee om finaal te wees, of selfs 'n diskontinuïteit waarin die Transkendente vanuit die Immanente as teenoorgestel word deur 'n breuk, ontbloom sy geheime kontinuïteit by die aanklag v. d. Syn wat self die ware dis-kontinuïteit openbaar en die mens aankla in sy bestaan in die dood; in sy bestaan in *on*-waarheid, *niet*-igheid en *on*-selfheid en hom teenspreek in sy verskeurdheid en geslotenheid in die sonde. Vele filosowe het probeer om oor hierdie skuld en sonde heen magtige metafisiese sisteme te bou en te pleit vir hierdie kontinuïteit. Een van u eie filosowe noem dit: die vervanging van *Pniel* deur *Endor*, d.w.s., die genade-worsteling word vervang deur 'n begrippe-towery. Die verskillende begrippe wat in aansyn geroep word, moet bydra tot die vas-stelling v. d. kontinuïteit tussen Self en Syn.

b) Aanvaarding v. Diskontinuïteit:

Dit het reeds duidelik geword deur die vorige gedagtes en ek herhaal slegs hier: Daar is nie diskontinuïteit omdat ek so beweer nie. Daar is diskontinuïteit omdat die Syn self die woord van my vervreemding v. d. Syn spreek — die woord v. my verskeurdheid, v. my ellende, v. my uitlandigheid, v. my verdwaaldheid v. d. oorspronklike behuising. Nou bou ek vreemde huise met my eksistensie en met my denke om my veilig en rustig te maak. Een v. d. groot huise vandag is seker die v. d. erfelike Christendom. Ons bou ons toe in die Christelike begrippe en dit is Christelike begrippe waarin ons juis aangekla word. En al spreek ons saam met andere oor diskontinuïteit en verskeurdheid het ons reeds juis met ons begrippe 'n gerusstellende kontinuïteit gebou.

Indien daar nou wel diskontinuïteit is en ons weet dit, dan moet daar ook tog 'n kontinuïteit wees waardeur ons tot bewussyn v. d. diskontinuïteit kom.

c) Aanvaarding v. Kontinuïteit:

Daar is dan ook so'n kontinuïteit tussen die Syn en die Self. Hierdie ware kontinuïteit kan slegs gesien word in die lig van die ware absolute kwalitatiewe diskontinuïteit tussen die Self en die Syn. Elke immanente kontinuïteit word juis verwerp deur hierdie kontinuïteit van aanspreking deur die Syn in sy ontdektheid. Die aard v. hierdie kontinuïteit word bespreek in die gedagtes wat sal volg en ons noem dit slegs kortliks hier, ten einde in staat te wees tot:

1. die verwerping v. d. bedrieglike en gerusstellende kontinuïteit tussen Self en Syn, en

2. die konstatering v. d. verskeurdheid v. d. Self a.g.v. die kwalitatiewe diskontinuiteit tussen homself en die Realiteit.

Ek gaan nou oor tot die bespreking van die tweede vraag en vat hierdie bespreekte paragraaf saam deur te beweer: Alhoewel daar 'n absolute dis-kontinuiteit is tussen die Self en die Syn en alhoewel die Self nie die Syn deur sy rede kan bereik nie, is daar nogtans kennis v. d. Syn deur die Self moontlik

Hierdie stelling v. absolute diskontinuiteit en tog die moontlikheid v. ware kennis v. d. Syn is nie 'n metafisiese denkgreep nie. Dit is bepaal vanuit die ontdektheid v. d. Syn self.

Ek stel nou die tweede vraag:

2. *Watter betekenis dra dit vir die Waarheidsoeker dat die Syn op hom gerig is? d.w.s. hoe kwalifiseer die betrokkenheid v. d. Syn op die Self die WESE v. d. Self en die KENNIS v. d. Self?*

Ons het reeds gesien dat die self die Syn werklik kan benader slegs vanuit die Syn self en dat so 'n bewering self ook werklik betekenis kan hê op grond v. d. ontdektheid v. d. Syn. Hierdie ontdektheid v. d. Syn is sy openbaring, sy oopstelling en sy aanspreking v. d. self. Wat beteken nou presies vir die filosofie hd. aangesprokenheid v. d. self deur die Syn? Dit beteken o.a. *Eerstens* dat die waarheidsoeker se rustig-spekulatief-metafisiese te doen hê met die Syn nou bepaal word as OPSTAND teen die Syn in sy ontdektheid. Dit beteken *twadens* dat die self geen selfstandige bestaan buite die toegesprokenheid v. d. Syn om het nie. Die Self bestaan nie uit homself nie, maar uit sy *Teenoorgestelde*. Ek beweer wel: uit sy Teenoorgestelde, maar ek verwerp ook alle immanente teenoorstelling. Hier is geen immanent-dialektiese voorstelling v. d. bestaan v. d. mens nie. Hier is 'n dialektiek wat uit die Syn te verklaar is. Die Syn is nie my Teenoorgestelde nie. Ek is die Syn se teenoorgestelde. Die Syn is primêr en STEL die Self teenoor Homself. Dit is 'n skeppende reële daarstelling, en voortdurend word die Self skeppend gestel deur die aansprekende woord v. d. Syn. Is die taak v. d. Self nou om spekulatief-metafisies te antwoord? Nee, sy antwoord is 'n verantwoord *teenoor*. Hierdie antwoord is 'n teenwoord teenoor die oorspronklike woord v. d. Syn. Die Self word deur die Syn tot verantwoording gestel. Hierdie aktualiteit van woord en teenwoord kan ook DIALOGIEK genoem word, juis omdat die eksistensiële tweegesprek-karakter tussen die Syn en die Self waardeur die self tot aansyn geroep word, duidelik gestel word en die dialektiese hierin nie verlore hoef te gaan nie. Ons kan nou vasstel dat op grond van die aangesprokenheid v. d. Self deur die Syn die Self geen oorspronklike bestaan het nie. Dit het ook geen selfstandige bestaan nie. Die syn wat die self wel het, is in-aansyn-geroepe syn. Die wese van hd. in-aansyn-geroepe syn is dat dit tot verantwoording-geroepe menslike syn is.

Ons besluit dus: die wese v. d. Self ontvang sy wesenlikheid vanuit die Andere wat die oorspronklike is. Hierdie oorspronklike wat die Andere is, is nie die Teenoorgestelde v. d. Self nie (anders sou ons die Syn nog in terme v. d. Self sien), maar dit is die Andere wat Homself as die Andere teenoor die Self bevestig en die Self teenoor die Syn in aansyn stel.

Die vraag is nou: Hoe word die afwyking deur die self van hd. uitgesprokenheid v. d. Syn en die verwerping v. d. betrokkenheid v. d. Syn op die self — hoe word hierdie afwyking en verwerping gekwalifiseer? Deur die woord „SONDE” en dan nie slegs as bloot teologiese begrip nie, maar as werklikheidswoord. Tot hd. waarheid moet elke filosoof deurbreek indien daar sprake v. Synkennis wil wees. Die feit dat die self — meesleende v. op-stand as poging tot ’n selfstandige stand naas en teenoor God en meesleende v. afwyking v. sy ware bestaangrond, — nogtans nog eksenteer, dui op die innige genadige Waarheid waarom dit gaan in die ontdektheid v. d. Syn. Die antwoord wat sy bestaangrond aanvaar in die uitgesprokenheid v. d. Syn, het sy grond nie in myself nie, maar is verberge in die openheid v. d. Syn waarin hy as self en so ook elke self werklik in betrokke is. Die self ontdek homself dus aan die ontdektheid v. d. Syn. Die ontdektheid v. d. Syn is die ware grond van selfkennis.

Geen objektiewe kennis, geen verinnerlikte kennis, geen analogie-kennis, geen eksentensieel aandocning, geen geestelike Ich-Du-verhouding, geen Ek-Transkondensie-relasie nie, maar slegs die uitgesprokenheid v. d. Syn is die grond v. d. self te kennis van homself. Die ontdektheid v. d. Syn is dus ook die waarheid vir die self aangaande homself.

Waar die waarheid in alle gevalle die ontdektheid v. d. Syn is, is dit duidelik dat ons nie te doen het met ’n kennis wat die self kan BEIT nie. Hierdie kennis, waarin hy betrokke is, aangaande die waarheid v. d. ontdektheid v. d. Syn en die kennis aangaande die waarheid van sy eie selfsyn, d.w.s. in-aantyn-geroepe syn, hierdie kennis is ’n geckenk waarin hy gedurig eksentensieel in begrepe is. Ware bestaan v. d. self en ware kennis v. d. self word hier dus verstaan deur ’n Christelike dialogiek of Christelike dialektiek of nog beter: ’n Christelik-dialogiese dialektiek. Die kennis v. d. self bestaan nie in ’n bewit nie, maar in ’n deelname aan die Waarheid wat ’n geckenk en ’n gawe v. d. ontdekte Syn is. Net soos die selfsyn geen selfstandige grootheid naas die oorspronklike syn is nie, so ook is die menslike rede nie ’n selfstandige grootheid naas die uitgesprokenheid v. d. Syn nie, maar lewe die rede juis vanuit die Syn-uitpreking en ontvang die rede sy inhoud vanuit die openheid v. d. Syn. Menslike kennis aangaande die Syn is dialogies-dialektiese kennis, d.w.s. die waarheid daarvan bestaan slegs kragtens die oorspronklik téénstellend en aansprekende Syn. Die uitpreking v. d. Syn is Waarheid . . . Die uitpreking v. d. self kan waar wees indien dit ’n uitpreking is wat leef vanuit die uitgesprokenheid v. d. Syn.

Samenvattend: 1. Die absolute kwalitatiewe onderskeid tussen Self en Syn het ons geëien as betekenisvol slegs vanuit 2. die aktuele kontinue aanspreking vanuit die Syn self. Dit het ons 3. nou gelei tot die Christelik-dialogies-dialektiese bestaan v. d. Self en sy kennis d.w.s. dat hy slegs bestaan vanuit die aangesprokenheid deur die Syn en dat sy selfbestaan *altyd* staan onder die kwalifikasie v. ’n antwoord te wees aan die Syn. Reeds het ek begin spreek oor die vraag wat ek nou juis wil formuleer en beantwoord, nl. hoe die woord-karakter v. d. Syn die kennis v. d. self bepaal?

3. *Watter betekenis dra die WOORD-werklikheid v. d. Syn vir die Self se kennis v. d. Syn?*

Dit behoort nou reeds duidelik te geword het dat die Self en die denke v. d. Self geen *selfstandige* bestaan het nie, maar bestaan slegs vanuit die openheid v. d. Syn. Hierdie waarheid bring nou 'n verandering te weeg in die wyse waarop die filosowe gewoonlik hulle kennis v. d. Syn beskou. Ek erken wel saam met ander filosowe dat daar 'n woord as „betekenis-draer” moet wees tussen die „kensubjek” en „ken-objek”; 'n woord dus waardeur die Syn v. d. Syn toeganklik word vir die kenner v. d. Syn; 'n woord wat 'n TOEGANG sal wees tussen die Self en die Syn.

Hierdie woord is allerbelangriks. Daarom ook dat die waarheidsoeker in sy selfingeslotenheid en in sy soeke na die waarheid, kan uitroep: Ek worstel om 'n Woord wat my sal bevry! d.w.s. Ek worstel om 'n woord wat my kennis, d.i. kontak met die Syn sal gee. Hierdie woord word gewoonlik gesien as 'n skepping v. d. bewussyn v. d. mens of as 'n iets wat in elk geval gedurig voorhande is en beide tot die gewone bewuste self én die Syn behoort. Dan kry ons weer die bedrieglike, gerusstellende kontinuïteit tussen Self en Syn.

Ek verwerp egter die daarstelling v. d. woord vanuit die bewussyn wat dan die Syn sou omvat of afstuur op die kern v. d. Syn. Ek verwerp dus die identiteit van bewussyn en Syn waardeur die „vernunftige” uitspreking v. d. bewussyn noodwendig met die Syn in 'n ware kennis te doen sou hê.

Dit sou 'n ellendige toestand wees, indien ons by hierdie verwerping moes berus. Dit is egter nie die geval nie. Soos ons reeds gesien het, vanaf die beantwoording v. d. eerste vraag, getuig die Syn wel van sigself. Die Syn het gespreek. Die Syn spreek. „*In die begin was die Woord*”. En hierdie Woord waardeur die Syn spreek en in sy spreke tot aansyn roep — hierdie woord is die uitspreking v. d. Syn self. Hierdie uitspreking is nie net dié Woord wat die Syn vir die Self opklaar en ophelder nie. Hd. woord is 'n aanspreking v. d. Self. Dit is 'n aanspreking deur die Syn, wat 'n tot-aansyn-roeping v. d. Self is. Dit is 'n tot-aansyn-roeping deur die *Woord* wat 'n tot *ant-woord*-roeping is.

Hier is egter die hoofgedagte: die Syn tree uit sigself tussen die Self en die Syn, ten einde kontak te bewerkstellig; ten einde ware kennis te waarborg; ten einde Waarheid te wees ook vir die mens in sy bestaan en in sy denke. Die immanente uitspraak v. d. Self oor die Syn is onwaar. Die uitspraak v. d. Syn oor die Self is waar, nl. dat die self in onwaarheid is. Die uitspraak v. d. Syn oor die Syn is waarheid. So is die Syn en die Waarheid omtrent die Syn van gelyke Oorsprong. Die Waarheid omtrent die Syn, d.w.s. die Woord v. d. Syn, ontstaan vanuit die Syn en staan tussen die Self en die Syn. Die woord bewerk kontak tussen Self en Syn NIE in 'n Idealistiese sin nie, want daar is 'n kwalitatiewe breuk tussen die Self en die Syn. Die Woord is nie 'n openbaring en ont-dekking v. d. Syn omdat die self 'n partikuliere deel v. d. sogenaamde universele Syn is nie, maar juis omdat die Syn liefhet dit wat ver-vreemd is, ellendig is, d.w.s. uit-landig en uit-huisig. Die Syn klaar sigself op deur die WOORD en klaar daarmee die posisie v. d. mens op, d.w.s. sy posisie in sy ver-

vreemding en verskeurdheid. Die grond v. d. self se kennis v. d. Syn is die *geken-wees* v. d. Self deur die Syn.

Ons besluit: die Logos-werklikheid v. d. Syn is alles-beslissend vir die kennis v. d. Self. Maar, soos aangetoon, volg dit:

1. Dit is geen bewussynsbegrip wat 'n skepping v. d. Self is en wat hy mag gebruik na eie goeie dinge nie.

2. Die Logos-werklikheid v. d. Syn dui juis daarop dat die self in sy Waarheid-soeke aangespreek word, d.w.s. in verantwoordelikheid gestel word, d.w.s. tot antwoord geroep word, en in sy ganse lewe gaan dit om die gee van hierdie antwoord — 'n antwoord as teen-woord wat slegs waarlik gegee kan word op grond v. d. oorspronklike woord.

Ek wil nou oorgaan tot 'n paar laaste opmerkinge t.o.v. die laaste vraag, nl. die vraag na die wese v. d. ware filosofie. Indien ek 'n filosoof was wat slegs die waarnemingshouding in my kennis toepas, dan sou ek reeds die uitgesprokenheid v. d. Syn as Waarheid vir die Filosofie verwerp. Omdat ek egter die persoonlike houding, of te beter: die dialogiese houding t.o.v. die laaste vrae v. d. lewe wil beoefen, gaan dit my nie om 'n gerusstellende objektiewe gebiedsonderskeiding t.o.v. filosofie en teologie nie. Die dialogiese ken-houding vereis juis 'n *lewe* en 'n *denke* vanuit die Synuitspreking. Ek vind dit eintlik onsinnig vir 'n Waarheidsoeker om die Waarheid in sy synuitsgesprokenheid te verwerp en nog voor te gee dat dit hom eerlik te doen is om die Syn v. d. Syn en die sin v. d. Self en die sin v. d. Kosmos.

4. *Is afgrensing van Filosofie en Teologie moontlik wanneer dit die denker w a r l i k om die Waarheid gaan in sy filosofie?*

U sal dit interessant vind, indien u sou nagaan die verskillende poginge wat aangewend is om 'n definisie v. d. Filosofie te gee. Die definisies is so uiteenlopend dat 'n mens tot die gevolgtrekking kom dat 'n definisie v. d. filosofie on-moontlik is en dat 'n ware definisie slegs gegee sou kan word aan die einde van alle filosofering. Op grond van die ontdektheid v. d. Syn kan ons wel poog om 'n aanduiding te gee v. d. wese v. d. ware filosofie. Dit gaan ons doen onder twee punte: I) wat Filosofie on-eintlik is. en II) wat Filosofie eintlik is.

I) Wat Filosofie on-eintlik is:

Ek formuleer dit so, omdat die filosofie en beskouinge omtrent filosofie wel histories hulle ontwikkeling ondergaan het, en wel ook histories bepaal is. Dat verskillende filosofieë bestaan, erken ek dus; my probleem is egter die kwalifisering van hierdie feitelikheid. 'n Historiese induksie v. hierdie verskillende gegewens lewer geen sekerheid omtrent die ware wese v. d. filosofie nie. En waarom nie? — vra u. My antwoord berus op die voorgaande analise waarin besluit is:

eerstens: dat daar 'n absolute kwalitatiewe diskontinuiteit is tussen Self en Syn;

tweedens: dat dit gekwalifiseer word deur die kontinuïteit v. d. skeppende aanspreking v. d. Syn;

derdens: dat die Syn in die waarheid v. sy uitspreking gerig is op die self met die eis tot die self om te be-antwoord;

vierdens: dat in die afwysing v. d. oorspronklike woord die self se lewe ook as storie vasgelê word as opstand teen die Syn, en dat ook dié gedurige opstand sy absolute kwalitatiewe diskontinuiteit konstitueer.

Vra u nou nog waarom die self nie vanuit homself en vanuit sy geskiedenis die wese v. d. filosofie kan vasstel nie? Dink u werklik dit is moontlik om die wese v. d. Syn of sterker gestel: die *Syn v. d. Syn* en ook die *wese v. d. self* as waarheidssoeker en die *wese v. sy soeke* na die Syn werklik te bepaal slegs vanuit die storie? terwyl j u i s o o k die storie saam met die wese v. d. Filosofie *self* nog gekwalifiseer moet word vanuit die Syn. Die sogenaamde geskiedenis, waarby die geskiedenis v. d. Filosofie ingesluit is, is 'n beskouing van „horisontale” gebeure, — 'n beskouing wat verwerp moet word as 'n heeltemal onvoldoende beskouing, aangesien ware geskiedenis slegs in die kwalifikasie v. „vertikale” gebeure is, d.w.s. slegs in die dimensie van woord en ant-woord tussen die Self en die Syn.

II) Wat Filosofie eintlik is:

Indien u die filosofiese sisteme nagaan, sal u vind dat dit vir die meeste filosowe gaan om God, die self en die wêreld. Telkens is dit hd. drie groothede wat verklaar moet word. Telkens gaan dit om die BE-GRONDING v. hd. drie groothede — 'n skepping v. hd. drie groothede in 'n sistematiese geheel. U vra tereg: maar is en word die self en die wêreld nie geskep vanuit die Syn nie? Dit is my verantwoordende voorafbeslissing as *voór-onder-stelling* dat dit wel so is, en omdat dit so is, daarom moet hd. begronding v. sekere filosowe as HER-begroning gekwalifiseer word vanuit die Syn, wat die oorspronklike *Grond* is, en aan wie die oorspronklike begronding toebehoort. In elke sodanige filosofie word dan telkens weer gepoog om in sondige op-stand die OERWOORD, die Oorsprongswoord, die Aanvangswoord, die Skeppingswoord, die Grondingswoord te spreek. Daarom noem ons dit 'n poging tot her-begroning en kwalifiseer ons dit as opstand teen die oorspronklike skeppingswoord. Waar hd. poging tot herbegroning die faktiese maar oneintlike filosofie is, daar kan die eintlike filosofie dan aangedui word as 'n lewe en 'n denke vanuit die oorsprongswoord, d.w.s. vanuit die oorspronklike begronding. U vra miskien: Bou hierdie ware denker dan deur sy filosofie 'n huis waarin die Syn sig kan huisves? Nee, die waarheid is die omgekeerde: die aktuele uitspreking v. d. Syn is juis die geestelike behuising v. d. mens. 'n Lewe en 'n *denke* vanuit hierdie behuising en in-woning lei tot die gedurige aktuele waarheid v. d. Syn VIR die self in die Kosmos.

Miskien dink u: waarom soek ek nie 'n ander begrip vir hierdie soort te doen hê met die Syn nie. Daarop antw. ek: Dan lewer ons juis die Filosofie uit aan hulle wat die voorwerp v. d. filosofie, nl. die Syn (in sy ontdektheid) verwerp. Ek wil juis aantoon dat die filosofie om ware filosofie te wees, ware spreke oor die Syn, gevoed moet word vanuit die Syn self. Dit sou net so belaglik wees om die begrip „intellek” te verwerp, in plaas daarvan om dit slegs te kwalifiseer en te beperk, en te beweer dat die Intellek veral waar dit gaan om die Syn nie sy inhoud vanuit sigself of in die intellektuele houding verkry nie. Nee, soos die bestaan v. d. self staan in die uitgesprokenheid v. d. Syn, so verkry die

intellek v. d. self sy wesenlike inhoud as 'n GESKENK vanuit die ontdektheid v. d. Syn.

Wat kan ek nou anders konkludeer as dat daar geen afgrensing v. filosofie en teologie waarlik kan wees nie. Aangesien dit albei gaan om die waarheid, behoort albei lewend te dink vanuit die ontdektheid v. d. Syn.

Ek sluit af met die erkenning dat ek gedagtes veel kere herhaal het. Hd. herhaling het ek egter opsetlik aangewend ten einde die taak wat ek my gestel het, te vervul. My taak was om u die ver-ANTWOORD-elikwees v. d. Waarheidsoeker aan te toon. Dit het ek gepoog deur die stelling en beantwoording v. verskillende vrae. Die beantwoording v. d. vrae was sodanig dat daaruit duidelik moes word dat die filosoof nie slegs besig is met 'n intellektuele brein-toertjie nie, maar dat hy met sy denke as 'n modus van bestaan, antwoord gee aan die skeppende tot verantwoordende aansyn roeping deur die Syn.

U vra miskien: Wat is die waarde van só 'n spreke in hierdie dae v. vele filosofieë? Kan ek iemand daardeur oortuig? Dan antwoord ek: Nee, dit is slegs 'n Beskeie poging tot die lewering van 'n *getuienis* v. d. Syn in sy ontdektheid en uitgesprokenheid. Die onmoontlikheid om iemand te oortuig wat kragtens sy voor-onder-stelling in 'n ander dimensie voortlewe en voort-redeneer, word mooi aangedui in die volgende gedig v. W. H. A u d e n.

I saw a man pursuing the horizon.
Round and round the y sped.
I was disturbed at this.
I accosted the man,
„It is futile”, I said,
„You can't”.

„You lie!” he cried
And ran on.

Die waarde is o.a. hierin dat so'n spreke deel uitmaak van my persoonlike beantwoording. 'n Sisteembouer sal so'n standpunt miskien opneem in sy sisteem. Die feit staan egter vas dat daar wel gespreek word en daar is wel die moontlikheid dat „my woorde as onrus in hom sal agterbly”. (N. P. v. Wyk Louw.) Hierdie wens spreek ek dan ook t.o.v. u uit: nl., dat hd. woorde in u soos ook in my as onrus mag agterbly.

Groningen.

J. J. DEGENAAR.

Paulus' waardering van het Oude Testament.

Dat de Biblia Hebraica en de Septuagint bij de bestudering van het Nieuwe Testament onontbeerlijk zijn vereist tegenwoordig geen toelichting meer. Het woord van J. Armitage Robinson „Only as we hold the Old Testament in our hands we can hope to interpret the New Testament and especially the writings of St Paul” zal wel niet op tegenspraak stuiten. Des te meer verwarring heerst er evenwel betreffende de verhouding der beide delen van onze Bijbel. Over de vraag hoe de verschillende auteurs van het Nieuwe Testament tegenover het Oude Testament stonden is stellig het laatste woord nog niet gesproken. Het onderstaande is bedoeld als een bescheiden bijdrage tot de exegese van de Paulinische brieven vanuit het Oude Testament.

Er kan zeker geen twijfel zijn aan het feit dat het geestelijk leven van de apostel direct vanuit het Oude Testament was beïnvloed. J. K l a u s n e r heeft willen bestrijden dat het Oude Testament inderdaad *de* basis van Paulus' geestelijke opvoeding is geweest en concludeert: „His soul was torn between Palestinian Pharisaism . . . and Jewish Hellenism and in a certain measure also pagan Hellenism” ¹⁾. Het exegetisch bewijs van deze stelling blijft Prof. Klausner ons evenwel schuldig en de subjectiviteit van deze „totaal-indruk” doet een en ander weinig aannemelijk voor ons zijn. Zijn opvoeding thuis en te Jeruzalem hebben hem een grondige kennis gegeven van het Oude Testament, zijn eigen uitspraak in Philipp. 3 : 5, 6 bevestigt dit ten volle. Wel heeft men in twijfel getrokken of de apostel ook inderdaad tijdens zijn zendingsarbeid van het Oude Testament gebruik gemaakt heeft. Niemand minder dan V o n H a r n a c k heeft de mening uitgesproken dat de apostel het Oude Testament niet aan zijn gemeenten heeft overgeleverd maar hen alleen bekend gemaakt heeft met het Evangelie ²⁾. Deze stelling werd door hem verdedigd met de opmerking dat de brieven van Paulus geen O.T.ische materiaal bevatten behalve de vier hoofdbrieven waarin hij zijn opponenten met hun eigen wapens bestreed. Zijns inziens vinden we dezelfde afwijzing van het O.T. bij Ignatius en Hermas, maar een andere stroming in de na-apostolische periode slaagde er in met behulp van de allegorische exegese het O.T. in de gemeenten te introduceren waardoor de bedoeling van Paulus hen te bewaren voor de onverteerbare resten van de oude religie, verijdeld werd.

De beschouwingen van Von Harnack zijn niet overtuigend. Wanneer we bedenken dat de apostel in het algemeen zijn zendingswerk begon bij de synagoge en dat Joden en in elk geval proselyten en „god-vrezende” heidenen de oorspronkelijke kern vormden van de door hem gestichte Christengemeenten, zouden toch wel heel wat meer overtuigende argumenten in het veld moeten worden gebracht om aanvaardbaar te

¹⁾ J. Klausner, *From Jesus to Paul*, London 1946, p. 311. Ik moge verwijzen naar mijn bespreking van dit boek in *Vox Theologica* XVIII (1948), 6, blz. 212—215.

²⁾ A. von Harnack, *Das Alte Testament in die paulinische Briefe und den paulinischen Gemeinden*, Sitz. ber. der Pr. Akad. der Wiss. Phil. Hist. Kl., Berlin 1928.

maken dat voor Paulus in deze periode het O.T. alleen maar bruikbaar was om de judaïsten aan te vallen ¹⁾. Het blijft echter opmerkelijk dat Paulus het O.T. vooral in de kleinere brieven veel minder citeert dan wij uit tal van oud-christelijke geschriften gewend zijn. Wij vinden 1 opzettelijk citaat in de brief aan de Ephesiërs, en verder nog een aantal O.T.ische woorden die echter niet als Schriftcitaat worden ingeleid. Zeker een groot verschil met de brief aan de Romeinen om niet te spreken van bijv. de Hebreeënbrief of de brief van Barnabas. Waar komt dit vandaan?

Wij willen onderzoeken of het niet mogelijk zou zijn de oorzaak te zoeken in het feit dat Paulus niet vertrouwd was met de Hellenistische methode van exegese. In Paulus' tijd vinden wij twee exegetische methoden: de Hellenistisch-Alexandrijnse en de Joods-Pharizese. Hoewel op het eerste gezicht een opvallende gelijkenis tussen beide bestaat, ligt er een zeer groot verschil.

De Hellenistische methode was die der filosofen die hun theorieën wilden verdedigen met het gezag van de eerbiedwaardige Griekse dichters der oudheid, terwijl zij tegelijk deze oude monumenten wilden redden die in hun dagen door de jongere garde met hoongelach beschouwd begonnen te worden. De allegorese was hier het middel om beide doeleinden te bereiken. Homerus heeft het eerst deze behandeling ontvangen en Ilias en Odyssea werden onder de handen van de Alexandrijnse en Pergamonse filosofen verzamelingen loci probantes voor de moderne filosofie. Met name de etymologie was een terrein van schier onbegrensde mogelijkheden. De Hellenistische Joden begroetten deze methode met vreugde. Ook voor hen was er een kolossale hoeveelheid gewijde literatuur die alle waarde dreigde te verliezen buiten de grenzen van Palestina waar de Joden de ceremoniële geboden onmogelijk in die mate konden nakomen als in hun vaderland en waar de situatie zo geheel anders lag dan die welke in het O.T. verondersteld werd, terwijl men in de Griekse cultuurkring de grootste moeite had met diverse barbaars-aandoende verhalen uit de Pentateuch. De houding der Griekse filosofen ten aanzien van hun eigen oude letterkunde bleek een uitnemende oplossing, hier lag zelfs de mogelijkheid de superioriteit van de Joodse Bijbel ten aanzien van de heidense literatuur te proclameren. Philo is de interessante vertegenwoordiger van de Hellenistische exegese van de geschriften van het Oude Testament. De Bijbeltext moet bij hem de gedachten van Plato ondersteunen en het Oude Testament zou praktisch voor hem waardeloos geweest zijn ware het niet dat deze methode van exegese de brug over deze brede kloof had gevormd ²⁾. Niet alleen werden hierdoor nieuwe ideeën in het Oude Testament gelegd maar ook denkbeelden die geheel tegengesteld waren aan de geest van de Schrift ³⁾.

Philo is niet zover gegaan dat hij de letterlijke zin van de O.T.ische woorden verwierp, deze heeft echter alleen ondergeschikte betekenis ⁴⁾. Maar met onmiskenbare hooghartigheid schrijft hij dat degenen die de werkelijke waarheid die de allegorese voortbrengt niet verdragen kunnen zich maar bij de letterlijke betekenis moeten houden (Som. I, 231 v.v.). Maar zij moeten wel weten dat zij bezig zijn met

¹⁾ „As a Christian Paul did not lay aside as useless all the great knowledge of the Old Testament which he had received at the feet of Gamaliel while training himself to become a Jewish rabbi. Rather did he „baptise into Christ” all this knowledge”. (R. V. G. Tasker, *The Old Testament in the New Testament*, London 1946, p. 79.)

²⁾ Zie J. L. Koole, *De overname van het Oude Testament door de Christelijke kerk*, Amsterdam 1938, blz. 247.

³⁾ Bijv. In leg. alleg. II, 71 ff. beschrijft Philo de gestalte van Adam als de neutrale ziel, Eva als de lagere driften, Kain als de hoogmoed, de dood van Abel als de volkomen verderving der ziel. Enos belichaamt de hoop waardoor de zuivere redelijkheid zich weer ontwikkelen kan en gerechtigheid verkregen kan worden!

⁴⁾ Aldus F. Büchsel in *Theol. Wörterb. zum N.T.* I, Stuttgart 1933, S. 262.

uiterlijke en dus vergankelijke zaken, zij die de diepere zin van de geboden accepteren, hebben de eeuwige bedoelingen van de auteur verstaan!

Een dergelijke beschouwing was voor het rabbijnse Jodendom niet aanvaardbaar. Volgens de Palestijnse schriftgeleerden heeft God zijn torah gegeven zoals deze is en zó moet zij dan ook voldoende zijn voor degene die weten wil wat de wil van God is. Allegorische interpretatie kon dan ook niet gerechtvaardigd worden ¹⁾.

De Rabbijnen gebruikten de allegorische methode wel, maar met een geheel ander doel. Nergens zullen wij in de Rabbijnse literatuur iets vinden wat ook maar in de verte gelijkt op de Platonische interpretaties van Philo.

Bij de eschatologische beschouwingen werden Adam, de zondvloed, de gebeurtenissen uit de tijd van Mozes afschaduwingen genoemd van hetgeen later komen zou, maar de historische waarde werd niet in geding gebracht en zeker niet als van minder waarde beschouwd.

Het is hier de typologie, een van de allegorese wel te onderscheiden verschijnsel ²⁾. En hoewel vreemde wegen werden ingeslagen met symbolische interpretatie, gematria, conclusies a minore ad maius en ketting-exegese, de grenzen van de Joodse religie werden niet overschreden. Dit is over 't hoofd gezien in het artikel in het Theol. Wörterbuch waar de allegorese door F. Büchsel besproken wordt. Hier wordt tussen de Alexandrijnse en de Palestijnse methode alleen een gradueel verschil gezien ³⁾. Het is stellig een fundamenteel verschil geweest. Eén der karakteristieke verschijnselen in de Joods-Palestijnse exegese was de Haggadah („vertelling”) „This Haggadic literature . . constitutes a thesaurus of the highest and deepest thoughts of the scribes and their successors on religion and ethics, embodied in popular form” ⁴⁾. Wij zien hier met welke problematiek het Jodendom van deze tijd de Bijbel benaderde. De grote tekortkoming in de rabbijnse exegese is geweest „that in all parts and in every word the scripture was of divine authority. The conviction that everywhere in this revelation God is teaching religion and that the whole of religions is contained in this revelation is the first principle of hermeneutics . . .

Together with the principle that in God's revelation no word is without significance, this conception of scripture leads to an atomistic exegesis which interprets sentences, clauses, phrases and even single words, independently of the context or the historical occasion, as divine oracles, combines them with other similarly detached utterances” ⁵⁾. Bonsirven ⁶⁾ spreekt van „une excessive faculté dialectique” en „une fonction fabulatrice exubérante” resulterend in „une littéralisme parfois ridicule et inintelligent.”

Deze lange uitweiding is nodig geweest om de situatie van Paulus te verstaan. Er is geen enkele indicatie dat Paulus enige belangstelling had voor de Alexandrijnse methode. Hij zag de Schrift als de uitdrukking van God's eeuwige wil en bij zijn O.T.ische exegese in de eerste vier brieven vinden wij zijn standpunt dat het Evangelie de vervulling der O.T.ische belofte is niet gestaafd door een allegorese die verhalen omvormt die door de contemporaine wijsbegeerte minachtend zouden worden aangezien.

¹⁾ Strack, Billerbeck, Kommentar zum N. T. III, München, S. 397 ff.

²⁾ L. Goppelt, Typos, die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1938, S. 34 ff.

³⁾ I, S. 262 ff.

Een der argumenten is dat het Hooglied in de canon aanvaard is op grond van allegorische exegese, maar ook deze exegese bleef zuiver-Joods en bovendien duurde het tot de 3e eeuw na Christus voordat de positie van het Hooglied geheel bevestigd was (zie W. G. Jordan in Peake's Commentary on the Bible, London, Edinburgh 1926, p. 418.)

⁴⁾ W. O. E. Oesterley, The Jews and Judaism during the Greek period, London 1941, p. 233.

⁵⁾ G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the Christian era I, Cambridge 1927, p. 248.

⁶⁾ J. Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, Paris 1939, p. 257.

Wanneer wij de Brief aan de Romeinen lezen waarin hij het Evangelie verdedigt tegen diverse bezwaren welke er tegen werden ingebracht, zien wij duidelijk dat de letterlijke betekenis van het Bijbelwoord de harmonie moet brengen tussen de apostolische prediking en de heilige Schrift van het volk Israël.

Het is evenwel duidelijk dat Paulus het O.T. niet benadert op de manier van een litterair-historisch exegeet uit onze tijd. O. Michel ¹⁾ heeft in zijn boek duidelijk aangetoond dat er overal sporen van rabbijnse exegeze en haggada-tradities gevonden worden wanneer het O.T. in zijn brieven wordt geciteerd: 1 Cor. 6 : 16, 9 : 9, 10 : 1—5, 15 : 45 v.v., Gal. 4 : 19 enz. Een bekend voorbeeld is 1 Cor. 2 : 9 waar men een zinspeling op een apocalyptisch werk heeft verondersteld, maar beter gezien kan worden als een voorbeeld van sprongsgewijze diverse teksten uit een bepaald Bijbelgedeelte verbinden. Vaak zijn zijn beschouwingen weinig overtuigend, maar ook in de uiteenzettingen over Hagar en Sara en de steenrots die volgde zijn wij ver verwijderd van de Philo'sche methode en wij kunnen Michel niet volgen in zijn conclusie dat uiteindelijk er toch een nauwere verwantschap bestaat tussen de Alexandrijnse methode en die van Paulus dan tussen laatstgenoemde en die der rabbijnen ²⁾. Wij kunnen beter het woord „allegorese” in verband met Paulus' methode niet gebruiken, en doen verstandig in gedachten te houden dat de Oosterse manier van spreken volkomen verschilt van onze logica. Wanneer we denken aan de uitspraken van de profeten, het Hooglied, de gelijkenissen der rabbijnen en die van Jezus, dan verstaan wij dat wij de Oosterse litteratuur — waartoe Paulus' brieven behoren — niet kunnen benaderen met onze Westerse opvattingen.

Het woord „typologie” duidt beter aan wat de apostel bedoelt. Hier worden geen details uitgewerkt van de oorspronkelijke verhalen, terwijl de historische waarde der verhalen en de letterlijke betekenis der text het volle pond ontvangen. Philo gebruikt de geschiedenis van Adam als ware het een mythe, Paulus gebruikt alleen het feit van Adam's schepping als eerste mens bij zijn typologie Adam-Christus, de geschiedenis zelve blijft intact. Zelfs waar Paulus het woord ἀλληγοριζεῖν ³⁾ gebruikt, allegoriseert hij niet in de stijl van Philo! Daarmede zien wij tevens het verschil tussen de exegeze van Paulus en die der rabbijnen. In 't Jodendom kwam de typologie alleen bij de eschatologie aan de orde. Maar de apostel leeft midden in de eschatologie. Hij die meer is dan de tempel, dan Jona en Salomo was reeds gekomen! De Joden zagen vanuit een slecht praesens in een groots futurum, Paulus wist dat dit grootse futurum reeds aan-gebroken was.

Wij mogen blij zijn dat de apostel zijn gemeenten zó heeft onderwezen. De oud-christelijke apologetiek moge bepaalde successen behaald hebben met deze methode, de nadelen bleven echter groter. Wie Barnabas en Origines gelezen heeft zal hun diepzinnige gedachten geapprecieerd hebben maar nochtans hun exegetische methode afwijzen als een „spel van vals vernuft” ⁴⁾.

1) Paulus and seine Bibel, Gütersloh 1929, S. 27.

2) a. a. O. S. 111.

3) Gal. 4 : 24, de verhalen over Hagar en Sara ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα.

4) A. M. Brouwer, Wat is ons de Bijbel, Zeist 1929, blz. 50 en Metaphoor, allegorie en allegorese, Nieuwe Theologische Studiën XXV (1942) 2, blz. 21—36.

Maar tevens gaat ons duidelijk worden waarom Paulus ondanks zijn hoge appreciatie van het O.T. in de meeste brieven niet redeneert met behulp van het Schriftgegeven hoe vaak hij ook Schriftwoorden citeert zonder dit uitdrukkelijk er bij te zeggen. In dit opzicht heeft Apollos de Alexandrieër de apostel aangevuld ἐπιδειχνύς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν χριστὸν Ἰησοῦν. ¹⁾

Hoewel Paulus zich in zijn exegetische methode bleef aansluiten bij die der Pharizeeën was zijn kijk op het O.T. zeker niet in overeenstemming met hun gedachten dienaangaande. Illustratief is 2 Cor. 3, de vergelijking tussen het O.T. en het Nieuwe. Uiteraard kan het N.T. hier nog zeker niet als boek bedoeld zijn, maar toch maakt dit geen verschil, de boeken zijn immers de neerslag van de verkondiging. Wie zich iets heeft laten zeggen door Behm's artikel over het woord καὶνός in het Theol. Wörterbuch ²⁾ verstaat dat Oud- en Nieuw Testament hier in bijzondere zin tegenover elkander staan, er is niet alleen een tijdsvolgorde aangeduid, maar tevens met dit woord een waardering uitgesproken, het is iets anders dan νέος, het is „der Inbegriff der ganz Anderen, Wunderbaren, das die Endheilszeit bringt. Daher ist er zielweisendes Leitwort der apokalyptischen Verheissung” ³⁾. In deze pericoop gaat de apostel uit van Jer. 31 : 31, het eschatologische nieuwe ברית waarin de תורה geschreven zal zijn in de harten. Zo stelt Paulus dan vast dat de verkondiging der apostelen die der profeten verre te boven gaat en illustreert dit met de geschiedenis uit Exodus 34 waar gezegd wordt dat Mozes een bedekking gebruikte om het gelaat te bedekken wanneer hij tot het volk sprak. De geschiedenis wordt metaphorisch uitgewerkt. In v. 7 spreekt de apostel van de δόξα die met een bedekking moest worden verborgen en volgt daarbij de verklaring die de geschiedenis zelve ons geeft. (Volgens Beer is de oorspronkelijke zin een cultus-masker dat de priester die het droeg waardigheid en bescherming verleende ⁴⁾). Dan komt er een conclusio a minore ad maius: hoeveel groter zal de δόξα van het N.T. zijn?

In v. 13 wordt een andere zijde van het probleem benaderd: Mozes heeft hier tevens mee bereikt dat het volk het verdwijnen van de glans op zijn gelaat niet zag — de glans van het Evangelie verdwijnt nimmer!

In v. 14 wordt een ketting-conclusie gemaakt: dit combinerend met Exodus 32 waar de afgoderij met het gouden kalf wordt beschreven ⁵⁾ argumenteert hij vanuit de gedachte dat de bedekking het ongeloof der Joden symboliseert en concludeert dat de Joden het O.T. totaal niet verstaan.

Voor de opvatting van de apostel over 't O.T. zijn deze drie lijnen evenzeer belangrijk. In v. 7 v.v. worden ἡ διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις oftewel ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως

¹⁾ Hand. 18 : 24—28.

²⁾ III, S. 450 f.f.

³⁾ J. Behm, a.a.O. S. 451. Ten onrechte merkt hij echter op (S. 453) dat de „Wertfülle” van het heil in Christus in contrast staat tot de „Unwert” van de vroegere situatie. Zie voor καὶνός ook A. Plummer, *Commentary on the second epistle to the Corinthians*, Edinburgh 1915, p. 85: „It always implies a superiority tot that which is not καὶνός”.

⁴⁾ G. Beer, *Exodus*, Tübingen 1939, S. 164 f.

⁵⁾ Aldus A. Oepke in Th. Wörterb. III. S. 562.

tegengesteld aan ἡ διακονία τοῦ πνεύματος en ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης. Het ambt van hen die 't O.T. verkondigen (διακονία = נְשִׁינָה, dienst, ambt) is er een dat dood en gericht voortbrengt, de apostel mag het leven en de vrij spraak brengen. Maar waarom brengt 't O.T. dood en gericht? Omdat het — de apostel denkt speciaal aan de decaloog — uit γράμματα en λίθοι bestaat. Γράμμα, gecombineerd met λίθος, brengen ons in de sfeer van levenloosheid ¹⁾. Als er niets anders voor onze geestelijke noden gegeven wordt, worden wij gevoed met stenen in plaats van broden. Let wel, de apostel geeft hier geen dogmatische uitspraak over de waarde van 't O.T., hij heeft de practische stand van zaken in gedachten. Paulus wilde niet ontkennen dat 't O.T. een δόξα bezat, maar de resultaten waren slechts dood en gericht geweest. Niet een formele gehoorzaamheid aan een geschreven codex maar een gemeenschap met de levende Heer (de Heer is de Geest, v. 17) is door 't Evangelie verkondigd hetgeen werkelijk leven (πνεῦμα) en vrij spraak geeft.

In v. 13 komt een andere gedachte op. De gedachte dat de Israëlieten het verdwijnen van de glans niet zouden zien is uit de rabbijnse litteratuur onbekend, deze geeft trouwens geen enkele oplossing voor deze vraag ²⁾. Hier zien wij zijn gedachten over het O.T.: er was een glans maar er was een einde aan. Het N.T. wordt zonder bedekking gepredikt, het is het eeuwig Evangelie waaraan geen einde is. Alleen daar waar 't Evangelie misbruikt wordt door verdwaasden en verblinden is het onder een bedekking (2 Cor. 4 :3).

In v. 14 wordt de geschiedenis ten derde male gebruikt. De bedekking van Mozes' gelaat doet denken aan de bedekking van het hart van Israël dat zich verhardde tegen God, destijds in de woestijn en later ook altijd weer. Het בְּרִית was verworpen. Dat wil niet zeggen dat het waardeloos was, maar het moest worden vernieuwd. En dat kon ook en was ook gebeurd. God vergeeft de overtredingen, de bedekking wordt opgeheven zoals die van Mozes wanneer hij voor God kwam. En dan, in gemeenschap met God door Christus, is het O.T. overgegaan in het Nieuwe.

Wij zien hier duidelijk dat Paulus niet allegoriseert. Hij blijft binnen de grenzen van de O.T.ische verkondiging ³⁾ en weet dat het eschatologisch uitzicht ervan in Christus onze wereld reeds binnengetreden is, de tijd van Jer. 31 : 31 is gekomen en daardoor wordt de waardering voor het O.T. volkomen bepaald. Het is niet de bedekking van de letterlijke, waarde-loze betekenis die opgeheven is, maar die van de incongenialiteit met de Heilige Geest die gesproken heeft door middel van profeten en patriarchen. De menselijke geest keert zich af van de verkondiging van een gekruisigde en vernederde Messias en wil dit niet horen uit de Schrift, maar voor wie de prediking van het Evangelie geloof geschonken hebben zijn de schellen van de ogen gevallen en zij zien de ware betekenis van de γράφή.

Voorburg, December 1949.

P. A. ELDERENBOSCH.

¹⁾ Het is „das nur Geschriebene“, „die erledigte gesetzliche Schriftautorität“ (Th. Wörterb. I, S. 767 ff.).

²⁾ Str. Billerbeck III, S. 516.

³⁾ Wij dienen steeds voor ogen te houden dat ook het Jodendom wist van de Messias als de bringer van een nieuwe torah, zie W. D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, London 1948, p. 72.

Zui-dLimburg.

M'n opdracht luidt „een korte sociologische en psychologische analyse te geven van de bevolking van Zuid-Limburg, waarin het „volkskarakter” zo duidelijk mogelijk getekend wordt en verder wordt getoond, met welke eigenaardige trekken van dit „volkskarakter” de predikant in deze streek bij zijn werk heeft te rekenen.” Dat is geen kleinigheid. En toch moet 't in een notedop gegeven worden. En dan nog zo, dat niet volstaan kan worden met een schiften en ordenen in koele onaantastbaarheid op serene hoogte. Er moet ook tegemoet gekomen worden aan de verontrusting van de redactie „dat vele jongere theologen aan het einde van hun studententijd een gemeente ingaan zonder te weten — voorzover dat dan te weten is — wat ze in deze gemeente kunnen verwachten, op welke eigenaardigheden ze moeten letten enz.” Ik schrijf nog een keer, dat openhartige woordje „enz.”. Of is 't eerder verlangend en gretig? Wat een voordeel vaak, als men blank onwetend een gemeente intrekt, niet wetend van verborgen kraters, soms ook uitgedoofde, argeloos met de mensen om kan gaan, of eerder hen in toegewijheid argeloos kan ontmoeten. „Voorzover dat dan te weten is”, staat er gelukkig deemoedig tussen. Een pril voorspel op het boek van de man die veertig jaar predikant was en toen een wijs boek schreef: „Veertig jaar dominé en nog een sukkel?” Wat een geluk, dat sociologie en psychologie zo bedreven kunnen worden, dat ze een aanstaande of een heuse dominé kunnen brengen bij een bestaan aan de buitenkant (de societas) en een bestaan aan de binnenkant (de psyche) dat men beide benadert in beschroomde bereidheid tot dienen in liefde; dat men temidden der eigenaardigheden daarmee niet gaat jongleren, maar in de liefde en het offer van de grote Herder der schapen met pastorale ontferming bewogen wordt, zonder zichzelf nochtans als slachtoffer daarvan te beklagen; zodat een „dominé” zelfs nog divini verbi „minister”, worden kan of blijven, zij 't als sukkel.

Intussen voor sociologie en psychologie niets dan lof. Maar 't gaat wel om de juiste sociologie en de juiste psychologie en evenzeer om 't juiste gebruik van beide. Wat is 't nut voor een dominé van een voortreffelijke kennis van de sociologie en de psychologie van de bevolking van Zuid-Limburg als zijn werkterrein uitsluitend is onder de forensen van het noordelijker gelegen Nederland? Wat baat deze kennis aan de pastor van mensen van elders afkomstig, die zich voelen als een bestuursambtenaar in de rimboe? Om deze mensen te kennen en te kunnen helpen moet men weet hebben van de sociologie en psychologie van forensen en bestuursambtenaren. Of is er van de laatste alleen maar psychologie mogelijk en van de eerste misschien alleen maar een sociologie in schijngestalte? En hoe willen we nu eigenlijk naar Zuid-Limburg, als predikant of als zendeling?

Wat is de positie van een predikant in zijn vanzelfsprekende dienst onder de protestanten in Limburg gecompliceerd. De protestanten zijn geen Limburgers. Wat zijn ze dan wel? En een predikant voor de protestanten heeft zich tot nu toe nog niet ontpopt als zendeling voor en onder de Limburgers. Zou 't ook onmogelijk zijn? Als 't natuurlijk niet onmogelijk is, zal er toch een soort Oegstgeest of „De Horst” en waarschijnlijk een mengvorm van beide voor nodig zijn. En een heel andere mentaliteit.

Een mentaliteit met een bereidheid zich in te zetten als misschien de grillige Jehovahgetuigen.

Om de grenzen van Zuid-Limburg vast te stellen is eigenlijk alleen maar verschil van mening mogelijk over het Noorden. Naar 't Noorden is Zuid-Limburg om zo te zeggen open. De grens ligt iets boven Sittard. Sittard zelf hoort in ieder geval nog bij Zuid-Limburg. Daar beginnen de heuvels. Daar begint 't land, waarvan men zingt over de hoorn van de herder, die schalt langs de beekjes. De hoorn, die nog nooit iemand gehoord heeft sinds het Limburgs volkslied gedicht werd en de herder die ook niemand sinds die tijd gezien heeft, omdat ze er niet zijn. Maar de romantiek is er des te zekerder en ze wordt levend gehouden, in het cultiveren der folklore.

De andere grenzen van Zuid-Limburg bestaan misschien nog veel zekerder dan Zuid-Limburg zelf. Vrijwel heel Zuid-Limburg is grensgebied. In Valkenburg worden autobestuurders gevraagd naar hun grenspapieren! O schrik! Vóór 1914, toen de grenzen veelal nog een sprookje leken en 't leven in 't Oosten op Duitsland (Aken) georiënteerd was en van Maastricht uit op België (door de uitstulping van Nederlands gebied aan de andere zijde van de Maas) lag Zuid-Limburg ook naar andere richtingen dan 't Noorden open. Men kende toen zelfs vrijwel geen paspoorten. Nu zijn grenzen en paspoorten zeer reëel tot en met hun toespitsing in verboden grensstroken. Een groot euvel voor de bonafide grensbewoners; voor de smokkelaars helemaal geen barrière, maar voor douane en kommiezen een vrij rustig operatiegebied.

Agrarisch bedrijf.

Dit Zuid-Limburg is naar de oppervlakte bekeken overwegend agrarisch gebied. Maar met een zo groot mogelijke bevolkingsdichtheid en arbeidsintensiviteit. Uitgesproken gemengd bedrijf en kleinbedrijf: korenbouw en veeteelt, varkens en pluimvee en fruitteelt (appels, peren, kersen en pruimen), die aan hoge eisen voldoet. In de bloeitijd is Zuid-Limburg met zijn bebloesemde heuvels mooier dan de Betuwe. En in de oogsttijd loopt de fruitaanvoer op de talrijke veilingen in de miljoenen kilo's. Uit de bodem met z'n vruchtbare Limburgse klei weten de boeren, onder de intelligente leiding van bekwame vaklieden en waakzame leiding van geestelijke adviseurs te halen wat er te halen valt. Talrijk zijn de instellingen van vakonderwijs en gevarieerd en veelvuldig zijn cursussen op allerlei gebied. Niet voor niets zijn gedurende de laatste decennia de cijfers voor zuigelingen- en kindersterfte met sprongen omlaag gegaan. In de vele imponerende kerken en kloosters, inrichtingen en scholen manifesteert zich ook een stuk van de welvaart van het volk van Zuid-Limburg.

Intussen vinden veel leden van de agrarische gezinnen een bestaan in de arbeid op de mijn en haar nevenbedrijven, waaronder het Stikstofbindingsbedrijf (het S.B.B.) het belangrijkste is. Maar ook in de industrieën van Maastricht en Sittard vinden vele agrariërs het hoofdbestaan. Thuis heeft men vaak als men uit 't ouderlijk huis getrokken is en zelf een gezin gesticht heeft om de welstand compleet te maken, nog een miniatuur boerenbedrijf. Een varken, een toom kippen, een kleine boomgaard, een

kleine akker voor verbouw van eigen aardappelen en groenten heeft men bijna altijd.

Weer anderen en niet zelden dezelfde mensen verdienen in de zomer nog een slordig weekgeld aan het verlenen van pension aan zomervacantie-gasten. Men staat er soms versteld van, hoe deze mensen zich in het vacatieseizoen behelpen om vacatiegangers te kunnen herbergen en waarlijk niet uit menslievendheid. Aan de andere kant staat men er even versteld van, waar vacatiegangers bereid zijn in te kruipen om maar in Limburg de vakantie door te brengen. En 't gaat niet om enige honderdtallen, maar om enige tienduizenden bedden per nacht gedurende het seizoen Juni tot in September. Vraag niet, hoe 't komt dat Zuid-Limburg niet alleen een welvarende maar vaak een zonder meer rijke indruk maakt.

Hotel- en Pensionbedrijf.

't Is nodig dat we deze zaak even goed in ons geheugen vastprikken. Bestond het pensionbedrijf alleen maar uit min of meer toevallige exploitanten gelijk we hierboven schreven, dan was de zaak voor ons al belangrijk genoeg om te overwegen of we hier niet een taak te vervullen hebben als protestanten. Er is immers reden te vragen of de vacatiegasten gelegenheid tot kerkgang hebben. Zuid-Limburg is een door en door Rooms land. De protestanten in Limburg maken nauwelijks 5% van de totale bevolking uit. En de mensen die uit 't Noorden komen om hun vakantie door te brengen zijn overwegend protestant of althans niet-Rooms. De protestantse kerken zijn echter dun gezaaid. Men vindt Hervormde kerken in Maastricht, Beek, Geleen, Urmond, Grevenbicht, Sittard, Treebeek, Nuth, Brunssum, Heerlerheide, Heerlen, Terwinselen, Waubach, Kerkrade, Vaals, Gulpen, Eysden, Valkenburg, Meerssen en in het bij Nederland gecorrigeerde gebied „de zelfkant” ter hoogte van Sittard in het dorp Heilder. Een streek waar wellicht om curiositeitsredenen gedurende enige jaren veel tourisme zijn zal. Gereformeerde Kerken zijn in Maastricht, Geleen, Treebeek, Heerlen. Lutherse Kerken in Maastricht, Heerlen, Vaals. In Heerlen nog een Doopsgezinde, in Maastricht een Eglise Wallone en in Treebeek een Baptistenkerk. Verder nog plaatsen van samenkost van Hervormden in Eygelshoven, Schaesberg, Beersdal (Heerlen), Steenberg (Hoensbroek), Spekholzerheide en door de mijnstreek verspreid van verschillende secten. Alles bij elkaar weinig genoeg gerekend naar onderlinge afstand en de grootte van de oppervlakte. 't Is dringend noodzakelijk, dat in Noord-Nederland bekend gemaakt wordt, waar deze kerken zich bevinden met de tijden van aanvang der godsdienstoefeningen. De mededeling daarvan in „De Hervormde Kerk” is een eerste prijzenswaardige poging in deze richting. Daarnaast zal elke kerkeraad in het vacatiegebied moeten trachten zoveel mogelijk bekendheid te geven van de aanwezigheid van kerken en van het houden der diensten.

Maar wat te beginnen met de vacatieindustrie in Meerssen, Valkenburg, Houthem, St. Gerlach enz. waar in het seizoen in hotels en beroeps-pensions per nacht enige tienduizenden bedden bezet zijn? Als alle protestantse kerkgangers, die daar aanwezig zijn 's Zondags naar de kerk willen, worden orde en rust deerlijk verstoord. Wat doet men dan met een kerkje in Valkenburg met 200 zitplaatsen en in Meerssen met goed honderd! In het seizoen is de kerk in Valkenburg elke Zondag propvol met enige

honderden mensen. Maar de duizenden, die niet kunnen komen omdat er toch geen plaats is vormen een obsessie. Om te zorgen dat de kerk in deze vacantiwereld de mensen ontmoeten kan is niet alleen een predikant of meer predikanten nodig met het tempo van het moderne leven, van ongewoon initiatief en vindingrijkheid maar een staf, een team van medewerkers met een geestelijke en technische bekwaamheid, die „De Horst” op dit ogenblik misschien zelfs nog niet in staat is te geven. Maar 'k acht dat 't zonder de outillage van „De Horst” onmogelijk is hier doeltreffende arbeid te leveren.

De mijnstreek.

Slagader, hart van het moderne leven. Bron van welvaart. Obsessie van arbeid. Verschrikking van het geborgen gezin. Dankbaar herdachte. Veel gesmade en gevloekte. Wat al tegenstrijdige gevoelens heeft de mijn in de mens teweeg gebracht. Wat heeft haar arbeid velen gezegend en haar crisis velen in de vertwijfeling der werkeloosheid gestort. Haar stof en as zijn een pest voor de omgeving. Haar loon is licht voor haar arbeiders. Haar zwart maakt de gelaatsuitdrukking der werkers traag van monotonie. Maar ze betekent brood voor de tienduizenden, die de aarde van Zuid-Limburg niet meer voeden kan en arbeid geven helemaal niet. De mijn heeft het bevolkingssurplus opgeslorpt uit heel Zuid-Limburg. In alle dorpen tussen Roermond, Maastricht en Vaals halen de autobussen de mijnwerkers op. En er waren er niet genoeg. Duizenden, zwervers, avonturiers, mislukten en strebers, uitgerangeerden en ontevreden uit heel Nederland en alle delen van de wereld vonden arbeid in de mijnstreek. Maar ook veel van de besten uit ons volk met grote energie en ondernemingslust. Onder al deze mensen waren veel protestanten. Uitnemende krachten, mannen van de daad, die in een luttel aantal jaren voor de geestelijke be-
arbeiding der protestanten ontzaglijk veel gepresteerd hebben. Zonder dat er voldoende voorlichting was en dus op pionieren aangewezen. Maar er waren ook tal van mensen onder, die van een dergelijke samenstelling waren, dat nog niet zo lang geleden een collega zei, dat hij 't gevoel had dat hij zo langzamerhand de helft van z'n gemeente in opvoedings- en verbeteringsgestichten had zitten. Wellicht te sterk uitgedrukt, maar niet zonder enige grond.

Gewaarschuwd en geleerd door de ontkerstening in de groot-industrie, waar ook ter wereld, heeft de Roomse kerk zich gewapend tot een gigantische strijd om het behoud van de ziel der arbeiders. Met een eerbied-
afdwingend resultaat. Zij heeft gezien, dat gebrek aan gemeenschap één der eerste en grootste oorzaken is der ontkerstening. Daarom heeft zij er voor gezorgd, dat bij elke mijn kleine gemeenschappen ontstonden rond kerk en patronaat. Zij heeft gezorgd voor een goed geoutilleerd verenigings-
leven, gestuwd en gedragen door een uitgebreide staf van geestelijken. Zij heeft gevochten voor zo gunstig mogelijke sociale verhoudingen. En ze heeft de massa der arbeiders behouden. Ze heeft ze behouden ook al constateert ze ontwikkelingen die allerm minst geruststellend zijn. Maar deze onrust heeft haar vroeger wakker gemaakt om te vechten voor wat ze behouden wilde. En 't is voor het heden niet geraden haar paraatheid te onderschatten, zonder dat 't nodig is haar te vrezen. Er is geen industrie-
gebied in Nederland en misschien niet in heel de wereld, waar de onkerke-

lijkheid zo gering is als hier. Waarlijk niet voor niets stelt Rome de Roomse kerk van Nederland ten voorbeeld in heel de wereld. 't Is natuurlijk niet zo, dat om zo te zeggen de bisschop van Roermond de mijnen bestuurt en de levensvoorwaarden rond de mijn schept. Maar 't is wel zo, dat 't leven in al z'n geledingen door de vakorganisaties en bonden, door culturele organisaties en jeugdwerk overal geestelijk en sociaal gedirigeerd wordt door geestelijke adviseurs en aalmoezeniers. En 't is minstens zo doeltreffend. Men heeft 't zij officieel, 't zij in de aanwezigheid van zijn leden overal zijn vertegenwoordigers. In 't Noorden van Nederland zijn overheids- en staatsbedrijven neutraal ten opzichte van godsdienst en politiek. In 't Zuiden officieel ook, maar in feite niet. Personeelchefs op de staatsmijnen zijn Rooms. De mijnen hebben hun eigen politie. Op een enkele uitzondering na zijn alle agenten Rooms. En de bisschop heeft Limburg aan Maria gewijd, gelijk de aartsbisschop Nederland en de paus de wereld. En voor de Limburgers is dit geen bagatel maar een parool in de strijd om het Limburgs houden van zeden en gewoonten. Een strijd waarin een vreemd element niet aanvaard wordt, hoogstens tijdelijk geduld. Bijna niemand van de protestanten voelt zich in Limburg safe. Als 't even mogelijk is zoekt men in 't Noorden een baan. En dubbel welkom is wat onverwacht en ongezocht komt.

De grote stroom van protestanten is in de eerste decennia van deze eeuw naar Limburg gekomen. Een grote aderlating heeft plaats gevonden tussen de volkstellingen van 1920 en 1947. Dat was in de crisis van de dertiger jaren. Ongeveer 10.000 mijnarbeiders en ongeveer 150 beambten zijn toen ontslagen. Daardoor heeft een tamelijk grote terugtocht plaats gehad van Nederlanders naar 't Noorden en van Duitsers naar Duitsland. Ook onder de laatsten was een groot aantal protestanten. Tijdens de oorlog is de afvloeiing van Duitsers doorgestaan. 't Resultaat is, dat er nu in 1950 minder protestanten zijn in Limburg dan in 1930. 't Gros van deze protestanten is Hervormd. Maar 't totaal is relatief en absoluut gedaald. Vrijwel alle protestanten zijn betrokken bij de arbeid van de mijnen of daarvan uitgaande takken van dienst. Protestanten met een zelfstandige maatschappelijke positie in middenstandsbedrijf, handel of wat ook komen maar zeer sporadisch voor. Waarschijnlijk wordt dit veroorzaakt door het gevoel van min of meer individuele en persoonlijke machteloosheid tegenover de goed georganiseerde alles beheersende Roomse omgeving, waardoor de moed ontbreekt om een middenstandsbedrijf te vestigen. Waar echter met de nodige energie en vakkennis een middenstandsbedrijf opgezet wordt blijkt telkens weer, dat slagen toch mogelijk is.

Een bedenkelijk verschijnsel binnen de groep der protestanten in Zuid-Limburg is 't overwicht van de oudste leeftijdsgroepen. En daarin staat Zuid-Limburg helaas niet alleen. De leeftijdsgroep boven 50 jaar is veel talrijker dan de groep van middelbare leeftijd. De groep van de 16 tot 24 jarigen is heel zwak, zodat we in de naaste toekomst te rekenen hebben met een sterk teruglopen van het aantal protestanten in het mijnbedrijf. En ditmaal niet door Roomse druk of heerszucht maar door een soort zelfvernietiging door gebrek aan kinderen. Twintig jaar geleden was het misschien nog zo, dat er in Limburg niet voldoende mensen waren bekwaam genoeg om op succesvolle wijze de leiding in de industrie te dragen. Toen konden er mensen in grote getale uit het Noorden terecht,

en dus vaak protestanten. Dat is nu onherroepelijk voorbij. Limburg bezit een overvloed van goed ontwikkelde bekwame mannen om de Limburgse industrieën ook zonder mensen uit 't Noorden te drijven. Ook zonder dat de bisschop van Haarlem gezegd heeft, dat de Rooms en de anderen zullen verstikken door hun macht en getal is 't niet waar. Maar wel waar is, wat bijna niemand zegt, nl. dat als wij toch verstikt worden in dit land door 't getal der Rooms en, de protestanten dit aan zichzelf te danken zullen hebben. 't Is de eigen schuld der protestanten zeer zeker als ergens niet voldoende kinderen meer zijn om bestaande bedrijven in protestantse hand over te nemen, wanneer de oudere generaties gestorven zijn. De diepste oorzaak van ons falen is hier tenslotte gebrek aan geloof geweest. Gebrek aan geloof, waardoor we wel de juiste maatstaf moesten verliezen om te beoordelen, wat rijkdom is. Frankrijk is één van de armste landen der wereld niet één der rijkste.

Straks wordt het zo dat niet Limburg en Brabant overstroomd worden met vaklieden, specialisten en gegraduateerden uit het Noorden, maar omgekeerd.

De leeftijdsgroep van de nul tot vijftienjarigen staat er iets beter voor, zodat de 37 protestantse scholen in Zuid-Limburg nu pas weer zoveel leerlingen tellen als in 1936. Wat onze scholen hebben moeten tobben met het steeds teruglopend aantal leerlingen is niet gering geweest.

Wat de Gereformeerden binnen de protestantse groep betreft geldt ten opzichte van de Hervormden, wat in heel Nederland geldt. Hun bezetting van de jongere en jongste leeftijdsgroepen is beter. Maar hun voor-sprong is slechts gering. 't Is mij niet bekend, of dit veroorzaakt wordt door een relatief beter figuur der Hervormden in deze streek of door een relatief minder gunstige toestand van de Gereformeerden. 't Eerste is mogelijk, maar we zullen in dit gebied van groot industrie sterk rekening moeten houden met de laatste mogelijkheid.

De beide steden Maastricht en Sittard.

Maastricht heeft cement, aardewerk en metaalverwerkende industrieën van grote omvang. Verder is 't ook woonstad en zetel van het bestuur. 't Heeft ook nog een vrij belangrijke haven voor de binnenvaart, die thans aanzienlijk wordt uitgebreid Tenslotte is 't een vrij belangrijk knooppunt van wegen en spoorwegen.

Sittard is meer bij de mijnen betrokken dan Maastricht. Heeft niet de zetels van bestuur, maar wel Textielindustrie en een afdeling van Philips.

Maar zowel Maastricht als Sittard, gelijk ook trouwens Roermond in Midden-Limburg en Venlo in Noord-Limburg heeft een protestantse groep, die haar bestaan vindt in dienst bij politie, douane, posteries, spoorwegen, waterstaat, belastingen en dergelijke. Slechts heel weinigen vinden hun bestaan in particuliere bedrijven of als zelfstandigen. Ze vertonen dezelfde structuur als de kleine gemeenten Vaals, Gulpen, Eysden, maar dan op grotere schaal. Dat betekent, dat wanneer de Benelux geheel werkelijkheid geworden is en dienovereenkomstig de grenzen anders en minder sterk bewaakt worden deze gemeenten hun ledental zeer beslist zullen zien dalen. Dat zal dan de arbeid in de kleine gemeenten nog ontmoedigender maken dan ze nu al is. 't Gaat nu altijd nog om een honderdtal mensen, die vaak verhuizen moeten telkens wanneer het dienst-

belang dat vraagt. Er is nu altijd nog wel iets mogelijk, een Zondagsschool, of een jeugdclub, of een zangkoor. Maar ik heb zelf in Vaals meegemaakt, dat we een jeugdclub begonnen met een tiental meisjes en jongens van \pm 12 jaar. Een jaar later waren er van de club nog 2 over. De anderen waren verhuisd met hun ouders om dienstredenen.

De Maasdorpen Grevenbicht en Urmond.

Twee landbouwdorpen waaruit het surplus der bevolking werkt op de mijnen of het stikstofbindingsbedrijf, zoals trouwens zoveel dorpen rond de mijnstreek. Maar Grevenbicht en Urmond zijn de enige plaatsen in Limburg, waar zich een kleine groep oorspronkelijke Limburgse protestanten heeft weten te handhaven sinds de reformatie. Ook in andere dorpen hebben Limburgse families gewoond die sedert de dagen der reformatie protestant waren. Maar deze families zijn door gemengde huwelijken enerzijds en door uitsterving anderzijds verdwenen. Vaals heeft een talrijke groep gehad met vele bezittingen. De mensen zijn verdwenen en de bezittingen in Roomse handen overgegaan. Dezelfde weg is 't trouwens gegaan met tal van adellijke families en hun heerlijkheden. Er waren vele protestantse adellijke families in Limburg. De bekendste was die van de in Brussel onthoofde graaf Hoorne, die zijn heerlijkheid had in 't Noord-Limburgse Horn. De families zijn er niet meer. De kastelen staan er nog maar zijn in Roomse handen overgegaan. Anders in Grevenbicht en Urmond. Daar hebben ze stand gehouden op een onverklaarbare wijze. Maar zeker bewonderenswaardig. Iets als Maria Horebeke in België. De oudsten vertellen ons nog, dat vroeger gemengde huwelijken practisch niet voorkwamen. Nu is echter de uiterste grens bereikt. Beide dorpen zijn kinderarm. Als de nu oude generaties gestorven zijn, zijn er geen jonge mannen genoeg om de bedrijven over te nemen. We hopen dat het ten tijde des avonds licht wordt. Zij 't dan als een „narrow escape”.

Belangrijk als tak van bestaan is de binnenvaart om de lighaven in Grevenbicht en de laadhavens in Grevenbicht en Stein, dat kerkelijk onder Urmond valt. Niet omdat veel Limburgers daar een bestaan vinden, maar omdat er elk jaar duizenden schepen komen met protestantse schippersgezinnen. 't Zelfde geldt van Maasbracht in Midden-Limburg en 't reeds genoemde Maastricht. Al deze plaatsen liggen aan 't begin, midden of eind van het Julianakanaal. In 't Zuiden vinden de gemeenten Grevenbicht, Urmond en Maastricht hier een terrein, waar hun voortdurende belangstelling en zorg nodig is, daarin zoveel mogelijk bijgestaan door de Raad der Varende gemeente van de Ned. Herv. Kerk.

Psychologische Consequenties.

Al met al vormen de protestanten een kleine minderheid. Ze staan niet alleen tegenover een meerderheid, maar ze staan tegenover een zeer goed georganiseerde meerderheid, met een hoog moreel ten opzichte van hun organisaties. De Limburger is een gemoedelijk, vriendelijk, gulhartig wezen. De organisaties zijn onverzettelijk en worden geleid in een fanatieke strijdvaardige geest. Als men wil onverdraagzaam. Deze geest is gewonnen uit de periode der generaliteitslanden en de daarna volgende periode der emancipatie.

Daarom is de positie en de strijd der protestanten moeilijk en delicaat.

Met grof geschut teweer gaan tegen Rome en Roomse instellingen is onvruchtbaar en bovendien dom en 't resultaat er van is 't ingooien van eigen ruiten. De Roomse Limburgers hebben recht op onze sympathie en hoogachting. Ze verdienen dat, want ze hebben heel wat gepresteerd. Maar uit kracht van 't Evangelie is ons dit van tevoren al geboden. We mogen dat nooit vergeten. Als de grote herder met innerlijke ontferming bewogen was over de schare, kunnen wij met minder niet toe over deze grote schare vriendelijke mensen, die niettemin verzinken in een nacht van bijgeloof. Zonder deze evangelische liefde zullen wij aan het Limburgse volk nooit kunnen zeggen, hoever ze van 't evangelie af leven. En grofheden uit onze mond sluiten de deur, die we open zouden willen hebben.

Onze eigen gemeenteleden zullen we moeten leren niet te vrezen, ook al zijn diegenen die tegenover ons zijn velen. Maar we zullen als predikanten moeten weten dat wij eigenlijk de enige protestanten zijn in Limburg, die een bestaan hebben, onafhankelijk van de Roomse omgeving. Onze gemeenteleden behoeven 't niet te vrezen, maar ze zullen er altijd rekening mee moeten houden, dat ze sterk van de vreemde meerderheid afhankelijk zijn. Maar wie als predikant de moeilijke positie van z'n gemeenteleden vergeet, bindt hun lasten op die zwaar zijn om te dragen, zonder ze zelf met een vinger aan te roeren.

Als protestant is men in Zuid-Limburg bijna altijd bij vreemden in huis. Het Limburgse groene kruis is een Roomse instelling. Een andere soortgelijke instelling is er niet. De vakgroepen zijn Rooms of in Roomse handen. De openbare school, voorzover hij nog bestaat, heeft Rooms onderricht. De weinige boeren zijn niet talrijk genoeg voor een eigen afdeling van een niet-Roomse boerenbond. Ze zijn dus in de Roomse bond. Rooms is de aankoopvereniging. Rooms is zelfs de straat met zijn kruisen, kapelletjes en processies. Om iets van deze druk te beseffen heeft men maar terug te denken aan het geval Oss uit de late dertiger jaren met de Roomse procureur-generaal in Den Bosch en de moeite, die er in de 2e kamer om geweest is, zodat het leidde tot het ontslag van de Roomse minister van Justitie. Maar niet alles wordt uitgemaakt tot in de 2e kamer! De culturele politiek van Limburg is er op gericht het eigene te behouden en het vreemde vreemd te laten. En met succes! Het Limburgse dialect is voor een niet-Limburger, als hij er niet als kind opgroeit practisch niet te leren. Daarom blijft een boven Moerdijker altijd vreemd en weet deze in den regel niet veel beter te doen dan vóór of met pensioen naar 't Noorden terug te keren. Een protestantse gemeenschap met tradities kan daarom eigenlijk niet ontstaan. 't Is altijd een komen en gaan uit alle richtingen naar alle windstreken. Daarom temeer is persoonlijke toewijding van de predikant aan zijn gemeenteleden hoog geboden. Om te behoeden voor vereenzaming en te sterken met nieuwe moed en in deze houding te prediken, dat Christus en zijn Woord de eenzamen zet in een huisgezin, m.a.w. een nieuwe gemeenschap schept, ook al worden we dan niet gedragen door geboden, verboden en banden van geboortedorp of stad.

In kleine gemeenten gaat dat, maar hoe moet 't in de grotere gemeenten in de mijnstreek, waar 't leven gejonast en gemaltraiteerd wordt door de continu-arbeid? Zodat men, wat men ook doet in de gemeente, altijd een derde deel mist en telkens een ander. Alleen met een sterke

bezetting van een groot aantal predikantsplaatsen. En de predikanten, beziel met een behoorlijke dosis teamspirit.

Tenslotte nog dit: als er op vruchtbare wijze gewerkt zal worden in Limburg (en Noord-Brabant) zal er voor de predikanten zo iets moeten komen als een speciale cursus, die op geregelde tijden gehouden wordt ter oriëntering op het gebied van het Rooms-Katholicisme en ter bespreking van de noden van de eigen gemeente. 't Laatste is van een grimmige ernst. Wat moet men bv. doen als van de 400 echtparen van één kerkelijke gemeente er 160 gemengd gehuwd zijn? Hoe moet een kerkeraad handelen als de belijdenis en de belijdenisbelofte gebroken wordt door een daarna volgende belofte bij een Rooms gesloten huwelijk en waardoor dus de eerste gebroken wordt? Moet dan de toegang tot het avondmaal worden ontzegd, waartoe men immers juist door de later gebroken belofte toegang kreeg? Kan men in zo'n geval zijn stemrecht behouden? En wat te doen als de kerkeraad van de ene gemeente ja beslist en die er naast neen? Als de noodsituatie in 't Zuiden in pastoraal opzicht in de theologie ernstig wordt genomen zal de practische theologie aan de Universiteit daarvan nog de sporen gaan dragen.

Grevenbicht.

v. d. E.

Boekbesprekingen.

„Getuigen van Christus". Uitg. W. ten Have N.V.
Amsterdam z.j. per deeltje f 0,75.

Dit is een reeks van korte levensschetsen van mannen en vrouwen, die als „getuigen van Christus" tot ons komen, of die, zoals de Redactie het zegt, „als voorgangers der mensheid algemeen zijn erkend". Degelijke, wetenschappelijke in alle opzichten verantwoorde, studies moet men hier niet verwachten, al houden de schrijvers zeker rekening met de resultaten van het wetenschappelijk onderzoek. Deze levensschetsen bedoelen alleen in zeer eenvoudige taal de grote getuigen van Christus uit het verleden voor ons gestalte te geven. Het zijn zeer heterogene gestalten, de „getuigen van Christus" die ons in deze serie getekend worden: Willem van Oranje en Jeanne d'Arc, Bonifatius en John Wesley, O. G. Heldring en Erasmus, Roessingh en Vondel . . . maar zij zijn allen getuigen van Christus en dat is, wat hen verbindt. Het Christendom is rijker dan mijn „christendom" en het getuigen van Christus heeft meer gestalten — en meer legitieme gestalten — dan ik kan overzien: dat is de eerste indruk, die bij het lezen van deze boekjes in ons gewekt wordt. Het is mij onmogelijk geweest al deze boekjes met de nodige aandacht te lezen, maar een vluchtige lezing van enkele deeltjes geeft mij de zekerheid, dat deze reeks zijn weg in ons land wel zal vinden: Prof. Dr F. Sassen schrijft met grote congenialiteit over Pascal, Ds C. B. Burger geeft een scherp getekend beeld van Roessingh enz. Als eerste inleiding in het leven en denken en werken van deze „getuigen van Christus" zullen deze boekjes ook door theologen gelezen kunnen worden.

Rolde.

J. S. W.

P. D. van Royen, Nederland let op uw saeck.
Uitgave van de Evangelische Maatschappij te Utrecht.

De auteur wil in deze brochure — groot 30 p.p. — het politieke Rome bestrijden, getuige de ondertitel: Een waarschuwing tegen de overheersing der katholieke geestelijkheid. In zeker opzicht is dit boekje een cri de coeur. Het gaat er om, velen te wijzen op de in grote kringen te weinig beseft bedreiging, die de langzaam maar zeker vorderende R.K. machtspolitiek voor ons land vormt. De schrijver wijst daartoe op onrechtmatig officieel vlagvertoon bij R.K. plechtigheden, op een inspectie van een erecompagnie te Maastricht door kardinaal de Jong, op conflict van de

„Katholieke geloofsleer” met de grondwet, op uitgebreide roomse charitativiteit in niet-roomse streken en vooral ook op het hoge geboortecijfer onder de R.K.en, „dat alleen en uitsluitend de vergroting der R.K. kerk veroorzaakt” (curs. v. d. auteur). Het schrikbeeld van de Roomse overheersing in Spanje en Italië wordt de lezers voor ogen gehouden en zij worden opgewekt te ontwaken en in eendracht de vrijheid te handhaven tegen het opdringend clericalisme.

Te waardenen vind ik in dit geschriftje, dat het alarm wil slaan, waar velen vrede roepen. Het politieke Rome vormt inderdaad een ernstig gevaar, en dat niet alleen voor ons land. De politieke geschiedenis der laatste decennia toont, hoe Rome immer de kunst verstaat een vinger in de brei te hebben, en hoe het daarbij wel vaart. Echter, dit gevaar mag niet verleiden tot onzakelijke bestrijding. Deze brochure is daar weer een voorbeeld van. Zo heeft men bij een erecompagnie voor Kardinaal de Jong er rekening mede te houden, dat deze priester als kardinaal protocolair te behandelen is als een prins van den bloede. Ook met de vermeende conflicten met de grondwet is het niet altijd zo eenvoudig gelegen, als de auteur wel meent, en ten slotte, wat stelt v. R. tegenover dat hoge roomse geboortecijfer? Helpen „waken en eendracht” daar tegen? Het ergste vind ik van een boekje als dit, dat het risico ontstaat, dat de eenvoudige protestant den roomse in een gesprek met deze onzakelijke argumenten aan boord zal komen. Als hij dan van een koude kermis thuiskomt, is dit de schuld van de voorlichting! En voorts: de bestrijding van Rome mag nooit zo gesc. ie 'en, dat wederzijds verstaan belemmerd wordt. Romes machtspolitiek heeft een *enige* achtergrond. De tekening daarvan mis ik in deze brochure. Enkele storen de drukfouten komen voor (p.p. 23 en 24!).

Leiden/s-Gravenhage.

J. W. DOEVE.

De Heerbaan, algemeen Zendingstijdschrift, uitgave van de Nederlandse Zendingsraad, Herengracht 368, Amsterdam.

Dit keurig uitgevoerd maandblad verdient in brede kring te worden gelezen. Het is verheugend dat de samenwerking van mensen van verschillende signatuur in de zending ook op deze wijze gestalte heeft gekregen, om uit oecumenische hoek verschillende kanten van het leven van zending en jonge kerken naar voren te halen. Zowel informatieve als meer principiële artikelen liggen binnen het bestek van dit tijdschrift, zodat men in velerlei opzicht kennis kan nemen van de huidige problematiek op dit terrein.

Dr I. J. M. van der Berg: Moraal met en zonder God. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht-Brussel 1948. 31 pag.

Deze brochure verdedigt de vastenbrief van de Nederlandse bisschoppen d.d. 25 Jan. 1947 tegen de aanvallen, die verschillende bladen hebben gedaan. Duidelijk worden de problemen gesteld en verschillende begrippen ontleed, waarbij de schrijver zich baseert op de leer van Thomas van Aquino. Hij meent dat het in de onderhavige kwestie niet gaat om de maatstaf onzer zedelijkheid doch om het fundament van alle moraal.

Het boekje kan goede diensten bewijzen, niet in de laatste plaats om het eigen standpunt te bepalen.

Amsterdam.

R. HOFMAN.

Kleutervertelboek voor de Bijbelse Geschiedenis, door Anne de Vries.

In schone taal, uitmuntend door eenvoud, bevat dit boek de voornaamste vertellingen uit de Bijbel en het is juist die eenvoud, waardoor de eigenlijke bedoeling van het verhaal des te duidelijker uitkomt.

Het is zo simpel gesteld, dat kleuters van drie en vier jaar er al van kunnen genieten.

Voor hen, die de vertelkunst niet zo goed meester zijn, is dit boek een uitkomst, want luisteren naar en het vertellen van deze boeiend geschreven verhalen is een ware vreugde.

Zodra onze kinderen zelf het lezen enigszins machtig zijn, kunnen we hun het boek zelf in handen geven en zij zullen ook lees-technisch op weinig moeilijkheden stuiten.

Voor na-vertellen leent het zich uitstekend, daar men al lezend onwillekeurig zelf beïnvloed wordt door schrijver's verteltrant en daardoor gemakkelijker binnen de taalkring van het kind blijft in de keuze van woorden en zinsbouw. Want hierin schuilt immers het grote gevaar van vertellen, dat men zich zo gauw laat verleiden tot „mooie” woorden en zinnen, die buiten het bereik van het kindbrein liggen, zodat de aandacht van het kind voor onze vertelling verflauwt en zij haar doel mist.

Wij durven het kleutervertelboek dan ook hartelijk bij U aan te bevelen, temeer, daar het een vergelijking met drie, door de tijden beproefde kinderbijbels, met succes kan doorstaan.

F. A. M. GREUP.

**Dr Walther Lüthi, De zeven gesprekken van
Maleachi. T. Wever — Franeker.**

Een stichtelijk boekje in de beste zin des woords; wetenschappelijk goed verantwoord door een duidelijke exegese, legt het een klaar getuigenis af van de Christus-prediking in het Oude Testament, in het bijzonder dus van deze laatste der kleine profeten, levend in een tijd, die veel gelijkenis vertoonde met de onze wat betreft de nood in huwelijk, gezin, kerk en samenleving. Het boekje bevat een zevental preken; niet over een bepaalde tekst, maar in pericopen, wat aan de ene kant het voordeel heeft van de grote lijnen te doen zien en aan „ruimte” in de prediking te winnen, maar het nadeel soms iets belangrijks te verwaarlozen. Zo zouden wij bijv. Mal. 3 : 1 in verband met de aankondiging van de geboorte van Johannes de Doper en ook met de tempelreiniging verder willen uitwerken, en de verhouding tussen Elia en hem (Mal. 4 : 5) meer verduidelijken.

Maar deze bezwaren doen niets af aan onze grote waardering voor dit boekje, dat een duidelijk bewijs levert van de actualiteit van het Woord, vooral ook in de sociale vragen van deze wereld, als men zich de moeite maar getroost om te luisteren naar wat de bijbel zélf ons te zeggen heeft.

Het ware te wensen dat de kerk meer aandacht zou besteden aan de boodschap der profeten, en dat zij, die tot de „bediening des Woords” geroepen zijn iets mochten leren van de wijze waarop de Bernse predikant Dr Lüthi het verkondigt, zodat het weer een levende kracht kan worden in het geloofsleven.

Amsterdam.

J. P. JACOBSZON.

**Dr H. Bavinck, Geschiedenis der Godsopen-
baring. J. H. Kok — Kampen.**

Dit tweede deel van het „Handboek voor de kennis van de bijbelse geschiedenis” — zoals de ondertitel luidt — behandelt het Nieuwe Testament op eenvoudige, grondige wijze. Door de vele verklaringen en ophelderingen die in de tekst zijn opgenomen, en door de aantekeningen aan het eind van ieder hoofdstuk, is het uitstekend te gebruiken voor de verrijking der Nieuw Testamentische kennis. Wie het nauwkeurig gelezen heeft — hoewel de stijl nogal stroef is — zal ervaren dat het eigen geloofsleven kan verdiepen en dan vaak de min of meer stichtelijke gedeelten waarderen. Soms wijdt de S. te veel uit — bijv. in het verhaal over de drie wijzen, in het verhaal over Nathanaël — soms ook vervalt hij in herhalingen — bijv. het tweemaal vermelden van de plaats van Zacharias bij de geboorte van Johannes de Doper, en van de ruïnes van de synagoge te Kapernaum. Daartegenover had de moeilijke Melchisedekplaats misschien iets meer verhelderd, het „Onze Vader” wat uitgebreider behandeld kunnen worden. Jezus verheven „boven alle grenzen van ruimte en tijd” (blz. 276) lijkt mij niet gelukkig, evenmin als de vertaling „met geweld trachten in hun macht te brengen” in Matth. 11 : 12. Ook ligt er soms een te grote stichtelijkheid in — blz. 57 bijv. waar wij worden aangespoord te bidden voor de heidenen in het Oosten —. Een opmerking als „Wee de mens die geen toorn kent” (blz. 106) en ook de vergelijking in Luc. 7 van Jezus als officier (blz. 190) lijken mij minder geslaagd.

Overigens doen deze bezwaren niets af aan onze waardering voor dit werk. Het boek is goed ingedeeld en keurig uitgegeven. Bij een eventuele volgende druk zijn er nog wel wat drukfouten te corrigeren, en zou het opnemen van een kaart van Palestina de bruikbaarheid verhogen.

Amsterdam.

J. P. JACOBSZON.

Dr P. ten Have: „Van Profeten en Apostelen”.
Deel I: Oude Testament. 2de druk. J. B. Wolters, Groningen,
Batavia.

Van harte juichen wij de verschijning van de 2de druk van dit werk toe.

Het systematisch behandelen van de niet-historische bijbelstof is een moeilijkheid waaraan slechts weinig catecheten het hoofd kunnen bieden. Dr ten Have geeft ons hier een uitstekende leidraad, die zich niet slechts beperkt tot het catechismusgebruik, maar ook goede diensten kan bewijzen in het jeugdwerk, in bijbelkringen, bij zelfstudie enz.

Na een historische inleiding wordt de eigenlijke stof behandeld. Is een pericopoop behandeld, dan worden moeilijkheden, die zich in of met de text voordoen, in kleine letters besproken. We willen in dit verband wijzen op de keurige en in een opslag overzichtelijke schema's en kaartjes, die veel aan de waarde van dit boek bijdragen.

We mogen blij zijn met deze aanwinst.

M. J. A.

Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. 1. Lieferung (Bogen 1—22). Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1948. 348 S. In der Subskription D.M. 11.—.

Onwillekeurig denkt men bij de verschijning van een Nieuwtestamentische Theologie aan een uit een vorige periode; die van H. J. Holtzmann, 2. Aufl. 1911, destijds de erkende grootmeester van de wetenschap van het N.T. Men mag Bultmann ook een grootmeester noemen, die nu een kwarteeuw geleden reeds als zodanig gold. Hij kent zijn Holtzmann. Maar hij is ook niet zo jong meer (geb. 1884). En een jongere generatie laat zich tegenwoordig liever voorlichten door Engels- of Fransschrijvende theologen dan door hun vakgenoten in het niet meer geliefde Duitsland. Laat ons hopen, dat *dit* werk toch ten onzent het onthaal zal vinden, dat het zeker verdient! Misschien zullen daarin voorkomende „Barthiaanse” wendingen het bij bepaalde kringen aannemelijker maken. Een onderdompeling in deze toch eigenlijk 19de eeuwse methode van beoefening der wetenschap kan slechts goed doen.

Waarmede ik niet bedoel, dat de officiële 19de eeuwse critiek het laatste woord heeft gesproken. Daaruit is niet alleen voortgekomen de rij van mannen als Bultmann, Lietzmann, Dibelius, Windisch e.a., maar ook een andere, m.i. van juister vooronderstellingen uitgaande critiek, die dan het best kan worden getekend in verband met dit boek. Het laat ons op voortreffelijke wijze zien wat een wetenschappelijk bijbellezer aan tegenstrijdigheden, problemen en puzzles in het N.T. ontdekt. De 19de eeuwse critiek vormt als zodanig een uitmuntende oefenschool voor het on-critisch geslacht van heden, dat „het wel gelooft”. B., op de schouders staande van die nu „geheel verouderde” critici, zoals zij in het spraakgebruik der „modernste moderneren” heten, heeft hun critiek nóg verder gebracht, ook door meer nog dan waartoe een Holtzmann destijds in staat was, rekening te houden met de zgn. „religionsgeschichtliche” factoren (ook geen *res gratia* in onze huidige theologie!), die bij de verklaring van het N.T. niet mogen worden genegeerd.

B., zei ik, kent zijn Holtzmann; maar hij kent ook wel Engelse en Franse auteurs; ik vond er in de eerste vier vel van het boek een 17-tal aangehaald. De overrijke inhoud maakt het onmisbaar voor elke theoloog, die inderdaad met kennis van zaken over de gedachtenwereld van het N.T. wil oordelen.

Mijn hoofdbezwaar wordt door het, dunkt mij, belangrijkste deel van het werk uitgelokt. Op S. 162—182 vinden wij een hoofdstuk over „Gnostische Motive”, die B. in zo groten getale bij Paulus blijkt aan te treffen, dat ik mijn gevoelen bevestigd vind: Paulus en de andere schrijvers van het N.T., ofschoon voortdurend de Gnosis bestrijdende, vertegenwoordigen zelf een gematigde Gnosis. Had B. van deze interessante gegevens voor zijn behandeling van het N.T. een principiëler en alzijdiger gebruik gemaakt, hij zou tot geheel andere resultaten zijn gekomen en niet blijven steken in de zgn. aftrekmethode, het zwakke punt der liberale theologie, waarbij men zo precies weet, wat Jezus heeft gezegd en gedaan en wat de phantasie van lateren aan woord en daad gewijzigd en toegevoegd heeft (Typisch S. 22, 2de pericope). Het schijnt mij een willekeurig bedrijf om te onderscheiden tussen Jezus' prediking, die van de oudste Gemeente, die van Paulus, terwijl wij deze alle drie niet anders kennen dan uit hetzelfde kanonieke Schriftencomplex der Katholieke Kerk. Jezus' Messiaschap dateert uit de 2de eeuw, toen de wordende Kerk te Rome het docetische

en anti-joodse evangelie omwerkte, ten einde tegemoet te komen aan de eisen ener judaïserende kerkpolitiek. Dan wordt het Marcionietische, docetische evangelie gekatholiseerd en Justinus, die het eerst spreekt van een *πρώτη* en een *δευτέρα παρουσία* (S. 29) is juist de tijdgenoot van de Katholieke Evangelieredactie.

Men zal het raadsel van het ontstaan van het Christendom, dat B. gelukkig op zuiver historische wijze wil verklaren, niet oplossen, zolang men zich niet volkomen vrijmaakt van het dogma van de historische Jezus, dat door de N.T.ische geschriften nergens wordt bevestigd. Ten hoogste kunnen de Synoptische evangeliën het misverstand wekken, biografische gegevens te behelzen, doch slechts dan, wanneer men miskent, dat de daarin getekende *Godmens* Jezus toch ook, krachtens zijn begrip zelf, menselijke trekken moet vertonen.

Bloemendaal.

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA.

De Belijdenis aller eeuwen. Korte verklaring van de apostolische geloofsbelijdenis door Dr G. C. van Niftrik. T. Wever, Franeker, 1949, 217 blz.

Deze verhandeling, door schrijver zelf een kortere en eenvoudiger uitgave van de „Kleine dogmatiek” genoemd, geeft een beknopte en duidelijke uitleg van het meest gebruikte der Christelijke symbolen. Om verschillende redenen is het zeer instructief.

De lijnen worden hier scherp getrokken. In heldere taal krijgt men een markant beeld getekend van de voornaamste loci der dogmatiek, ingeleid door enkele hoofdstukken over de waarde van dogmatiek en belijdenisgeschiedenis en de geschiedenis van het symbool in kwestie. Vaagheden of al te ingewikkelde gedachtengangen komen niet voor. Dan is het echter welhaast onvermijdelijk dat de fijnere nuances niet altijd aan bod komen, en dat contrasten van wit en zwart soms iets te scherp worden getekend. Dat de religiositeit van deze en de vorige eeuw mystisch bepaald is (p. 157) lijkt wat eenzijdig bij de gangbare definitie van het begrip mystiek; eveneens de uitspraak dat de reële levensverandering die aan de mens geschiedt als hij gelooft volkomen verborgen is (p. 153). Ook de scheiding van doop en avondmaal op p. 199 doet wat schematisch aan; ook in de doop zit immers het element van de opstanding, zo goed als in het avondmaal het element van de kruisiging. Kruis en opstanding behoren bij elkaar, dat werkt ook hier door.

Uit angst voor mystiek — hier ziet professor van Niftrik naast Rome de grote vijand — krijgt het „innerlijk leven” der kerk in hs 23 en vooral 26 weinig accent. Over gebed wordt weinig gezegd. De *communio sanctorum* behoeft toch geen doel te zijn in zichzelf, wanneer de verzorging van het geestelijk leven der lidmaten wordt geoefend. Het apostolaat mag ook geen doel in zichzelf zijn.

Het weergeven van de dogmenhistorische ontwikkeling, zoals in hs 2, 18 en 26 draagt in belangrijke mate bij tot de waarde van het boek, al zal de theoloog dieper moeten graven. Misschien was bij de hss 16 en 17 een verwijzing naar hs 27 en 28 — waar trouwens wel explicite op het Christologisch deel van de belijdenis wordt teruggegrepen — niet ondienstig geweest.

Voor deze heldere en praktische verklaring, die als handleiding bij studiekringen uitnemend zal zijn, zijn wij de schrijver zeker dank verschuldigd. H. t. B.

Situatie en Taak in Indonesië, rapport voor de commissie van internationale zaken van de oecumenische raad van kerken in Nederland. Ten Have, 1949, 26 blz.

Het is een goede gedachte geweest dit rapport uitgebracht voor de Assemblée van de Wereldraad der Kerken in 1948, met enige aanvullingen ook in Nederland te publiceren. Als historisch document is het van belang; maar eveneens, omdat eerst nu de taak die wij in Indonesië hebben begint — en niet geëindigd is. H. t. B.

Zon der gerechtigheid verlicht ons, door Prof. Dr M. van Rhijn, Paris, Amsterdam 1949, 84 blz.

Professor van Rhijn hield onder bovenstaande titel een rede ter gelegenheid van de Utrechtse Universiteitsdag, waarin hij de aanwezigen bepaalde bij verschillende aspecten van onze hedendaagse cultuur. In een uitgebreide vorm zag deze rede het licht. — Het is niet voor het eerst dat dit onderwerp werd aangesneden, en ongetwijfeld is dit dikwijls op een uitvoeriger manier gebeurd. Uit de aard der zaak

kon dit geschrift niet zo'n studie zijn; het is in de eerste plaats een appèl, maar als zodanig dan ook klemmend en krachtig.

Achtereenvolgens geeft de schrijver een beeld van de relativering der normen op elk gebied, van het achteruitgaan van de invloed van het Christendom in de maatschappij. Hij bespreekt de houding die de doorsneemans en de geestelijke elite in en tegenover deze processen aannemen; vervolgens behandelt hij de plaats der religie in de samenleving, om tenslotte de vraag te stellen naar de perspectieven, speciaal ook voor de universiteit.

De schrijftant is levendig door de vele geschiedenissen en citaten die het betoog illustreren. Het is bijzonder boeiend op deze wijze, via de uitingen van 's werelds grote schrijvers, dichters, wijsgeren en staatslieden enkele eeuwen cultuurgeschiedenis te volgen. De ernst van de situatie van het ogenblik wordt ons niet verheeld, maar met de slotwoorden „sol iustitiae illustra nos” wordt ook deze in zijn juiste proportie gesteld.

H. t. B.

**Prof. Dr G. Ch. Aalders, Korte Verklaring
der Heilige Schrift met Nieuwe vertaling.
Het boek Genesis I, II en III, 2e druk. J. H. Kok, Kampen**

Sinds jaren was de serie der „Korte Verklaring” zo goed als uitverkocht. Het besluit van Kok om op korte termijn een herdruk te geven van deze uitgave, zal bij velen hartelijke instemming ontmoeten. De komende tijd zullen jaarlijks 6 à 10 herdrukken het licht zien, zodat weer velen bij hun Bijbelstudie van deze uitgave gebruik kunnen maken.

De „Korte Verklaring” wil een populaire exegese geven, wat niet wil zeggen, dat het wetenschappelijk element ontbreekt. Integendeel. Prof. Aalders heeft bij zijn verklaring van Genesis tekst voor tekst uiterst nauwkeurig nagegaan om zo te komen tot de wetenschappelijk meest verantwoorde exegese. Exegese, gegoten in populaire vorm, maar gedragen door uitgebreid wetenschappelijke arbeid.

In Deel I geeft Prof. Aalders allereerst een „algemene inleiding op de vijf boeken der Wet”. Daarin laat hij ons niet in 't onzekere omtrent zijn standpunt tegenover de Bijbel. „Tegenover” alle „aantasting van de geloofwaardigheid van de Pentateuch handhaven wij met de meeste ernst en met alle nadruk, dat wij in dit machtige geschiedwerk te doen hebben met een deel van Gods eigen Woord, dat onfeilbaar waar is, en waarvan wij zonder enige twijfeling hebben te geloven al wat het zegt”. Dit is het beginsel waardoor de auteur zich laat leiden bij de exegese van het eerste boek der Wet. En dit is m.i. ook de reden waarom de „Korte Verklaring” van Kok bij het gewone Gereformeerde kerklid zo'n grote ingang vond, en waardoor zo velen door deze uitgave zijn gezet tot persoonlijke bestudering van Gods Woord. Bij het eenvoudig luisteren naar Gods Woord, zal men steeds een dankbaar gebruik kunnen maken, ook van deze drie delen Genesis, terwijl de man van wetenschap, ook behorend tot de luisterende gemeente, niet minder dankbaar de O.T. tekst verklaart ziet op rustige en verantwoorde wijze.

Soms wordt wel aangevoerd tegen de „Korte Verklaring”, dat de practicale instelling ontbreekt; men wil dan liever exegese in de richting van de meditatie, vooral voor populair bedoelde exegese. Maar juist in de rustige tekstverklaring van de Heilige Schrift ligt de kracht van deze uitgave. De verklaring van de tekst en niet meer dan dat, brengt ons het Woord van God dichter bij dan welke meditatie ook!

De uitgave is voortreffelijk verzorgd en de prijs is voor deze tijd bijzonder laag gehouden.

J. L.

Dr O. Noordmans, Zoeklichten. Uitgeversmaatschappij Holland — Amsterdam 1949.

Met hoge verwachtingen neemt men deze keurig uitgegeven verzameling van vroeger verschenen opstellen van de hand van Dr Noordmans op: en op deze hoge verwachting volgt waarlijk geen teleurstelling, integendeel — het boek wordt in een keer uitgelezen en wanneer het nog eens en nog eens gelezen wordt, vallen meer en meer de tussen de woorden en tussen de regels verborgen schatten op. Dr Noordmans is een rijke geest en dus zonder systeem en dus steeds even boeiend en (wanneer

dat niet te huiselijk klonk bij iemand die gewend is zich „sub caelo” te bevinden) onderhoudend: hij is iemand die geen school maakt, daarvoor is zijn denken te aforistisch en teveel gezet in een onordelijke tucht en bewegelijke strakheid — kortom, daarvoor is zijn denken, ook naar zijn vorm, te dialectisch. Dr Noordmans is de antipode van de kathedertheoloog, dat is zijn grote betekenis in ons kerkelijke en theologische leven. Het onordelijk-ordelijk zijn van de vrijheid in Christus heeft in zijn denken een indrukwekkende gestalte gekregen. „Een dogmatiek mag de gelegenheid voor een goede preek niet sluiten” (pag. 246). — In twee opzichten is deze bundel interessant: zij is interessant, voorzover zij ons Dr Noordmans ten voeten uit toont en voorzover zij ons een beeld geeft van de ingrijpende wijzigingen, die zich in de laatste decennia voltrokken hebben in de theologie. Het is een boek, dat geen schok zal brengen in het theologisch leven in ons land en toch vele goede en trouwe vrienden zal krijgen. Het is een boek, dat men niet zonder critiek, maar ook niet zonder veel instemming en veel stille dankbaarheid zal kunnen lezen, een boek, waarover men niet veel spreekt, omdat men er niet mee klaar is, en waar men niet mee klaar is, omdat men er telkens weer over spreken moet.

Rolde.

J. S. W.

Zwingli Hauptschriften, bearbeitet von Prof. Dr. Fritz Blanke, Prof. Dr. Oskar Farnet und Pfarrer Dr. Rudolf Pfister, Band XI. Zwingli, der Theologe, III Teil Zwingli-Verlag, Zürich 1948, 364 S. geb. Fr. 12,—.

Dit deel van de voortreffelijke editie van de geschriften van Huldrych Zwingli, bewerkt door Dr. Rudolf Pfister, bevat vier belangrijke geschriften van Zwingli: I. Von dem Touff, vom Widertouff und vom Kindertouff (1525) — II. Eine klare Unterrichtung vom Nachtmal Christi (1526) — III. „Fidei Ratio” (1530) in Duitse vertaling: „Rechenschaft des Glaubens” — IV. „Expositio christianae fidei” (1531) in Duitse vertaling: „Erklärung des christlichen Glaubens”.

Nergens krijgt men een interessanter beeld van Zwingli's theologie, vooral van zijn sacramentstheologie, dan in deze geschriften. Nergens ook krijgt men een interessanter beeld van de woelige begintijd van de Reformatie dan in deze werken, die midden in de strijd geschreven zijn, en feitelijk (ten minste de eerste twee) strijdschriften zijn. Het eerste boekje (gericht aan de overheid van St. Gallen, die veel sympathie had voor de dwaalleer van de „Täufer”) is het hoogtepunt van de strijd tegen de „Täufer” en is een verdediging van de kinderdoop. Het sacrament wordt opgevat als „Pflichtzeichen” te vergelijken met het witte kruis, waarmee men aangeeft een „Eydgnoz” te zijn en de daarmee verbonden plichten op zich te nemen (pag. 16). Het sacrament is een teken en afgewezen wordt de opvatting, dat „sacramenta sygind (= seien) Zeichen, die ouch das sygind, das sy bedütend. Denn während sy, das sy bedütend, so während sy nit Zeichen” enz. (pag. 17). Opvallend is de vrij grote geringschatting voor de „uszerliche Zünserwerck oder Preng”, nadat Christus door Zijn lijden „alle cerimonische Ding . . . abgethon” enz. Is het front zo vooral gekeerd tegen de „Täufer”, tegelijk wordt een scherpe afgrenzing van de R.K. opvatting van de Doop gegeven. — In het tweede boekje keert Zwingli zich tegen transsubstantiatie en consubstantiatie en tegen Erasmus van Rotterdam en zijn „avondmaalstheologie”: het „derde artikel” geeft de bekende symbolische verklaring van de inzettingsworden: de woorden moeten „tropice” gelezen worden. Het brood is „Bedytnis sines Lychnams, dasz man indenck in disem Nachtmal ist” (pag. 227). — Door de verklarende aantekeningen, die de uitgever heeft toegevoegd, is het Duits van Zwingli gemakkelijk te lezen. — Jammer is, dat van de „Fidei Ratio” (op de Rijksdag van Augsburg ingediend als tegenstuk van de Confessio Augustana en de Confessio Tetrapolitana) en de aan Frans I toegezonden „Expositio christianae fidei” alleen een (goede) Duitse vertaling is opgenomen en de Latijnse tekst is weggelaten. Dan was het altijd nog beter geweest de Latijnse tekst op te nemen en de Duitse vertaling weg te laten. Ook in deze beide boekjes, die meer het karakter van belijdenisgeschriften hebben, is grote aandacht gegeven aan het strijdpunt bij uitstek, de sacramenten en vooral het Avondmaal. Het boek is verlucht met een prachtige, uit een oude kroniek overgenomen, houtsnede van St. Gallen, de titelpagina van de eerste editie van de „klare Unterrichtung vom Nachtmal Christi” en het voorwoord van de eerste editie van de „Expositio” — en voorzien van een goed register van begrippen, personen en aangehaalde Bijbelplaatsen.

Rolde.

J. S. W.

Gesprek zonder partner.

Te Utrecht vond in het begin van de 18e eeuw een vredesconferentie plaats, waarbij ook Nederland partij was. Tot ons werd toen echter gezegd: „Bij u, over u, zonder u!”. Aan deze berucht geworden uitspraak moest ik denken, toen ik het boek van mijn vriend Ds J. H. Grolle „Gesprek met Israël” ('s-Gravenhage 1949, 144 blz., f 2.65) had uitgelezen.

Er valt uit dit boek ontzaglijk veel te leren en aan jongere en oudere theologen, die op dit terrein nog weinig gestudeerd hebben — dus aan de overgrote meerderheid der vakgenoten — kan ik de bestudering ervan daarom zeer warm aanbevelen. Grolle weet veel van Israël af en weet daarvan in dit beknopte boek ook veel te vertellen. Maar het blijft het boek van een buitenstaander, die zich niet er „in” begeeft. Er wordt „over” Israël gesproken, maar m.i. niet werkelijk „met” Israël in deze eeuw.

Grolle's boek bedoelt enige kanttekeningen te geven bij hetgeen de nieuwe Nederlands Hervormde kerkorde in artikel VIII over het apostolaat der Kerk tegenover Israël wil uitspreken. Daarin is sprake van een gesprek met Israël, waarbij het de bedoeling is „uit de Heilige Schrift te betuigen, dat Jezus de Christus is”. In het tweede hoofdstuk van zijn boek komt Grolle tot de conclusie, dat Gesprek met Israël niet anders betekent dan een nieuwe vorm van Joden-zending. Als niet-Hervormd beoordelaar is het voor mij gevaarlijk de meest bevoegde exegeet van deze term tegen te spreken, maar ik waag het toch op te merken, dat „gesprek met” inderdaad een andere betekenis moet hebben dan „zending onder”! Immers, wie zending zegt, bedoelt een gaan tot buitenstaanders, die men in de eigen zaak wil gaan betrekken. Wie met een Jood over Jezus als de Christus gaat spreken, begint met zich te begeven op Joods terrein en zich te bemoeien met een zaak, die eerst de Jood en pas daarna ook de ander aangaat. De titel Christus betekent immers: beloofde Joden-koning! Gesprek met Israël wil daarom m.i. zeggen inderdaad de Joden als partner aanvaarden in ons gesprek over Jezus als de beloofde vervulling van hun Wet en Profeten.

Grolle's boek is enerzijds bescheiden. Hij acht zichzelf „nog niet in staat” om zijn onderwerp zo te behandelen als het zou moeten. Hij blijkt telkens door het Joodse denken van deze tijd werkelijk gepakt te zijn en de opbouw van het land Israël vervult hem met oprechte bewondering. Bovendien staat hij kritisch tegenover de eigen Christelijke samenleving en ideeënwereld. Zijn boek is hier en daar van een ontroerende, kinderlijk oprechte gelovigheid. En toch, anderzijds ligt de zaak voor hem m.i. veel te vast, hij weet het zelf veel te stellig en zegt het daarom voor mijn gevoel telkens veel te nadrukkelijk. De soepelheid van geest, die voor een gesprek met Israël nodig is, werd door Grolle nog niet in voldoende mate verworven, hoewel hij er zeker de bereidheid toe bezit. Ik vroeg me bij het lezen van dit boek bij herhaling af, of hij niet te veel over Jood en Jodendom gelezen heeft en ze te weinig persoonlijk ontmoet heeft.

Daarom schreef ik als titel boven deze aankondiging: Gesprek zonder partner. Wij hebben in dit boek een vijftal goede, rijk gedocumenteerde en boeiende lezingen over een aantal aspecten van de verhouding Christendom - Jodendom, van gezaghebbende Nederlands Hervormde zijde. Een waardevol document van oprechte goede wil. En toch . . . ik had op iets méér gehoopt!

FRITS KUIPER.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Dr G. H. Aalders, „Het boek Genesis” (Korte verklaring) Deel 2-3, 2e druk. J. H. Kok N.V., Kampen 1949.
- Athanasius, „De menswording des Woords” vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Dr H. Berkhof (Klassieken der Kerk I : 4). Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1949.
- Ds C. B. Bavinck, Het Evangelie van Lucas (De Bijbel toegelicht voor het Nederlandse volk). J. H. Kok N.V., Kampen z.j.
- Dr R. F. Beerling, „Onsocratische gesprekken”. J. M. Meulenhoff, Amsterdam z.j.
- Dr A. J. Bronkhorst, „Illegalen van Oud-Israël. Het boek der Richteren”. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1949.
- Johannes Calvin, „Instituut of onderwijzing in de christelijke godsdienst” uit het latijn vertaald door Dr A. Sizoo. Eerste deel, bevattende Boek I en II, Tweede druk. N.V. W. D. Meinema, Delft z.j.

- Het Christelijke Oosten. (Uitgegeven in opdracht van het Apostolaat der Hereniging). Tweede reeks.
 Deel I: Mgr. Dr Jan O. Smit, Val en opstanding van een groot Christenvolk.
 Deel II: M. A. van den Oudenrijn O.P., De Armeniërs en hunne Kerk.
 Uitgeverij „De Toorts”, Heemstede 1950, geb. p. d. f 2.50.
- Dagfinale, Avondboek voor jonge mensen. J. H. Kok N.V., Kampen z.j., geb. f 4.95.
- De Ster van Bethlehem. Een bundel Kerstverhalen. Tweede, herziene druk. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1949.
- Ds G. J. W. Herengreen, „Elia”. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1949.
- C. M. van Hille-Gaerthe, „Advent”, zeven Kerstvertellingen. A. W. Sijthoff's Uitgeversmij. N.V., Leiden 1949.
- Dr G. P. Iitterzon, „Kerkhistorische lijnen”. J. H. Kok N.V., Kampen 1949.
- A. M. van de Laar Krafft, Het leven van Jezus. Wereldbibliotheek N.V., Amsterdam—Antwerpen 1949. geb. f 4.50.
- H. V. Morton, In de voetstappen van Paulus. Tweede druk. H. P. Leopolds Uitgeversmij. N.V., Den Haag 1949, geb. f 9.75.
- N.V.V.Z.-serie „Naar het zonlicht toe”. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1949.
 Nr. 10. Gonda de Haan, De kleine spar.
 Nr. 11. Mien Labberton, De toverkip.
 Nr. 25. Marie C. van Zeggelen, Een dessajongen.
 Nr. 28. Mien Labberton, De Bondsdag.
 Nr. 35. Mien van der Wilk, Toch een Kerstboompje.
 Nr. 36. Mien Labberton, Herre's vergissing.
- Dr O. Noordmans, „Zoeklichten”. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1949.
- Oriëntatie, Algemeen cultureel tijdschrift voor Indonesië, afl. Aug.-Sept. en Oct. 1949.
- Postille 1949—1950, onder Redactie van de werkgroep „Kerk en prediking”, Boekencentrum N.V. z.j.
- C. J. van Royen, Gestalten uit de Bijbel. Tweede vermeederde druk. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1949.
- Wilhelm Rudolph, Esra und Nehemia. (Handbuch zum Alten Testament: Erste Reihe 23) Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) — Tübingen 1949.
- Th. Steltenpool Svd. Is het Katholicisme totalitair? N.V. Uitgeverij Winants, Heerlen z.j. ing. f 4,50.
- Studia Catholica, 21ste jaargang, aflevering V, Oct. 1949. Dekker en Van de Vegt N.V., Nijmegen.
- Helmut Thielicke, Theologie der Anfechtung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949.
- Ds M. E. Voilà, Peper en Zout. J. H. Kok N.V., Kampen z.j., geb. f 2.95.
- Dr Johan de Vries: Het lied van Gods schepping. T. Wever, Franeker z. j.
- Dr Th. C. Vriezen: Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament, H. Veenman en Zonen, Wageningen 1949.
- Teixeira de Pascoas, Paulus, de dichter Gods. J. M. Meulenhoff, Amsterdam 1949. Vierde druk. geb. f 8.50.
- Dr W. J. de Wilde, Het profetisch getuigenis. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1949.

Vraag- en aanbodrubriek

AANGEBODEN

door J. H. Verschoof, Paetsstraat 26c, Rotterdam-C.

Commentaries of Calvin, translated by Rev. J. King. Edinburgh 1848, 45 dln. f 275.—

De betekenis der semasiologie voor exegese en Schriftbeschouwing.

Wanneer wij enkele opmerkingen maken over de semasiologie en haar betekenis voor de exegese en de Schriftbeschouwing, dan geschiedt dit met het oog op het Hebreeuws en het O.T. De semasiologie is een tak van de taalwetenschap, die het onderzoek naar de ontwikkeling, de verandering der woordbetekenis volbrengt; zij hangt dus ten nauwste samen met en is feitelijk een voortzetting van de *semantiek*, die de betekenis der woorden zelf onderzoekt. Men kan feitelijk het een niet zonder het ander volbrengen en daarom beide slechts theoretisch onderscheiden, maar practisch niet scheiden. De semantiek levert de feiten, die de semasiologie verwerkt tot een overzicht van het geheel, waardoor de mogelijkheid tot een inzicht in het geestelijke leven en de psychologie van een volk wordt gegeven. Andere middelen om deze laatste te leren verstaan zijn de syntaxis, de leer van de zinsbouw en de stilistiek. Men denke voor deze laatste aan de belangrijke conclusies, die Johs. Pedersen in zijn *Israël I-II* blz. 107 v.v. heeft getrokken uit de hebreeuwse woord- en zinsvorming en uit de opbouw der verbale constructies ten aanzien van het hebreeuwse denken, de hebreeuwse psychologie.

Idee, gevoel en wil, die bij de Westerse psychologie onderscheiden worden als opeenvolgende acties, vloeien voor de Israëliet ineen, omdat de ziel een eenheid is. „De actie en haar resultaten, zijn niet te onderscheiden van elkaar, noch van de geestelijke activiteit; zij zijn in het feitelijke, geestelijk proces ingesloten. Dit moet worden verklaard uit het feit, dat de ziel geheel aanwezig is in al haar werkingen”. (p. 127/).

Men tracht vanuit de litteraire gegevens steeds meer het israëlietische zieleleven zelf te benaderen, het denken, gevoelen en willen zelf in hun onderlinge samenhang te leren kennen. Woordvorming, zinsbouw en betekenisontwikkeling der woorden bieden hierbij het voornaamste materiaal.

In dit opstel moeten wij ons verder tot de semasiologie beperken.

Natuurlijk is deze al — zij het niet opzettelijk onderscheiden als een apart onderzoek — reeds lang beoefend; het is duidelijk, dat sinds de opkomst van de hebreeuwse taalwetenschap in het Westen het woordonderzoek, en daarmee ook dat naar de betekenisverandering der woorden, is beoefend. Het zal echter steeds nauwkeuriger en bewuster als zelfstandig onderdeel van het taalonderzoek moeten geschieden.

Om tot een werkelijk verstaan van een woord te komen, tracht men langs velerlei weg het woord te verstaan: de weg van de etymologie, het onderzoek van de oorsprong van het woord, zijn grondbetekenis; de weg van de woordvergelijking, d.i. de kennis van het gebruik van de woordstam in verwante talen; de weg van de semantiek, het onderzoek naar het gebruik van een woord (het belangrijkste van de middelen die wij hebben — nog altijd geldt de regel: *verba valent usu*) en ten laatste als samenvatting van het geheel: de weg van de semasiologie.

En misschien ook de weg van de vergelijkende semasiologie. Deze laatste is echter nog praematuur, hoewel een eerste poging in de richting is gedaan door de betreurde Amsterdamse Semitist Prof. Dr J. L. Palache,

in een studie *Over de betekenis-verandering der Woorden in het Hebreeuwsch (Semietisch) en andere Talen*. Hoe interessant dit laatste onderzoek is, toch kunnen wij er verder geen aandacht aan wijden in dit opstel. Er moet op het gebied van de semantiek in de eerste plaats en de semasiologie in de tweede plaats, en daarna het gebied van de hebreeuwse taalpsychologie, nog ontzettend veel gedaan worden, voor men op deze laatste weg verdere resultaten zal kunnen bereiken, dan Palache met zijn grote kennis van de Westsemietische talen voorlopig heeft aangewezen.

Steeds meer wordt door dit alles één ding duidelijk, hoe het woord directe uitdrukking is van het zieleleven, en hoe het daardoor als middel tot expressie van de ziel, evenals dit zieleleven, een levend ding is. Woorden zijn geen constante begrippen met steeds een en dezelfde inhoud, nog minder in het Hebreeuws dan in onze Westerse talen.

Natuurlijk wil dat niet zeggen, dat het woord of de woordstam niet een bepaalde constante in zich heeft, maar dat het behalve deze ook allerlei vloeibare momenten om zich heeft. Het mag niet zozeer gezien worden als begrip, maar veeleer als uitdrukking van een bepaald levensmoment, dat wordt uitgedragen, bewogen in een bepaalde richting, en dat iets uitwerken moet of kan. Dat *dabar* in het Hebreeuws woord èn zaak beteken kan, is hierbij symptomatisch. Dat allerlei woorden een activiteit uitdrukken en daarom telkens ambivalent zijn, evenzeer.

Het woord is a.h.w. een levende cel met een kern binnen in een protoplasma. Het heeft een centrale betekenskern, maar daarnevens meerdere met de kern meebewegende betekenismomenten, welke zich meer of minder sterk kunnen laten gelden, soms overheersend zijn en soms geheel verstommen.

Denken wij aan het woord *kipper*, dat zowel in allerlei verschillende betekenissen, maar vooral in technisch-rituele zin voorkomt, en het algemene woord voor verzoenen is geworden. De stam *kpr*, kan in allerlei betekenis-nuances voorkomen, niet alleen in het Hebreeuws, maar ook in het Arabisch en het Babylonisch-Assyrisch, over welker onderlinge samenhang men vaak een zware strijd heeft gevoerd: er deden zich als oorspronkelijke notie de woorden: verzoenen, bedekken of uitwissen, voor. Elk van deze betekenissen komt ook in het Hebreeuws in de loop van de ontwikkeling van het woord voor. Men kan m.i. in alle opzichten de verschillende betekenissen van de woordstam verstaan, als men uitgaat van een grondidee van het woord: (be)strijken en (af)wissen, en elk dezer beide woorden ziet als een weergave van een bepaalde zijde van de handeling die met de woordkern *kpr* is verbonden; zoals bijv. *saphak* betekent: uitgieten en ophopen, zo is hier het strijken over en het weg-wissen feitelijk een begrip; de eerste betekenis is vooral in de Piel bewaard gebleven, de tweede in het Assyrisch en in het Hebreeuws in de Qal *kaphar* uit Gen. 6 : 14 (tevens in het woord *kopher*: het middel om mee te bestrijken, de asphalt). De Piel *kipper* (het Bab. Assy.: *kuppuru*) is dan ook het bestrijken van de hoornen van het altaar met bloed, en krijgt — daar dit de cultisch verzoeningshandeling bij uitnemendheid is — de betekenis van: verzoenen, en via deze zin krijgt *kopher* de betekenis van zoenhandeling (cultisch), boete (juridisch).

Tevens is echter de notie afwissen bewaard, en wordt ze ook in bepaalde constructies gevonden (b.v. de constructie van *kipper* met zonde

in de acc.). Hieruit kan ook het gebruik van het woord als parallel met *macha* en het gebruik in de betekenis uitwissen-verdelgen, verklaard worden.

Tenslotte brengt de betekenis bestrijken de zin van bedekken met zich, die in het Arabisch de voornaamste waarde van het woord wordt; ook deze is in het Hebreeuws in bepaalde woorden bewaard gebleven: *kephor*, rijp, *kapporeth*, het deksel van de ark.

Hieruit blijkt, dat de stam *kpr*, strijken over iets, zowel de noties hebben kan van bestrijken, wegstrijken, en iets strijken over iets, en dat hieruit alle woordontwikkelingen doorzien kunnen worden.

Men ziet hoe een woord, omdat de stam niet een bepaald begrip, maar een bewegingshandeling aanduidt, zich naar verschillende kanten ontwikkelen kan, zozeer dat men moeite heeft de samenhang van de verschillende betekenissen van het woord te vinden.

In Gesenius' Handwörterbuch wordt geen verband gezocht van *kpr* I en II en is de samenhang van *kephor* met deze stam nog niet herkend. Naast de genoemde zijn er trouwens nog enkele woorden van een woordstam *kpr*: *kephir*; jonge leeuw; *kapfar* en *kopher*; dorp; en *kephor*: beker, die men in dit verband niet (of misschien voor een dezer woorden: nog niet?) thuis kan brengen.

Een woord, als levend ding, kan zich ontwikkelen als een plant met een wortelstok of uitlopers, en zelf weer opnieuw eigen ideeënreeksen laten opkomen. Deze komen soms voort uit nieuwe gedachtenassociaties, welke langs logische weg zich ontwikkelen, maar zij ook kunnen ontstaan door beïnvloeding der cultuur of de religie. Dit heeft tengevolge, dat men om de betekenis van een woord in een bepaalde context te verstaan, niet steeds kan grijpen naar de etymologie ervan, en aldus uitgaan van de meest oorspronkelijke zin van de stam, want deze is lang niet altijd beslissend bij het gebruik van een woord; niet de afleiding, maar het woordgebruik, de samenhang beslist over de zin ervan in een bepaald verband. Er is en er wordt, ondanks het feit dat ieder dit allemaal weet, te veel tegen deze regel gezondigd. Hoeveel malen gaat men niet terug op de etymologie en legt deze ten grondslag aan het woord in een bepaald verband, zonder de tussenliggende schakels in de ontwikkeling in het oog te vatten. Ik denk hierbij o.a. aan woorden als *reach nichoach*, *'elohim*, *'olam*, *'acharit*, en tevens aan allerlei symbolische, dus afgeleide betekenissen, die een woord hebben kan. Aan woorden als de beide eerstgenoemde kan men niet, uitgaand van hun etymologische afleiding, een inhoud toeschrijven, die geldig is voor of zou doorwerken in alle litteratuur die ons is overgeleverd, terwijl dit bij de beide laatste wel weer het geval is.

Het is daarom van de grootste betekenis bij het gehele woordonderzoek, om naast de oorspronkelijke betekenis de juiste zin, de juiste woordwaarde van een woord in de levende taal, in het voor iemand liggende stuk litteratuur, in het oog te vatten. Hierbij vergissen wij ons zeer spoedig, zelfs in onze eigen litteratuur, maar hoeveel meer nog bij oude litteraire bronnen. De grote verschillen in exegese, vooral tussen de godsdienst-historische scholen en de meer theologisch gerichte, liggen vaak op dit terrein. De primaire vragen hierbij zijn: „Wat is de „hoogtelaag” van de cultuur en de geestelijke gedachtenwereld, van waar uit wij de woorden moeten beoordelen?

Ik vrees, dat waar vroeger een sterke neiging was om de bijbelse woorden te zeer te verstaan vanuit het westerse denken, men nu als reactie wel eens te veel primitieve denkbeelden in de woorden inlegt, die zó door de auteur nooit zijn bedoeld. Het is goed, dat men de tegenstelling laat zien tussen het woordbegrip van onze westerse talen en de oud-semietische woordbeelden, en dat men het concrete element in het woordgebruik accentueert enz.; maar wanneer men hierbij zover gaat, dat men de ons overgeleverde oudtestamentische literatuur ongeveer tot het stadium van het primitieve denken terugbrengt, is men toch weer op een verkeerde weg, en komt men tot fouten, die zich in de exegese vele malen wreken.

Heeft het woordgebruik niet steeds direct te maken met de oorspronkelijke betekenis van de woordstam, dit betekent niet, dat de grondbetekenis van een woordstam niet van het grootste gewicht zou zijn. De tussen het woordgebruik en de oorspronkelijke betekenis van de stam (voorzover wij die kunnen onderscheiden) heersende spanning, die wij reeds aanduiden, moet er niet toe leiden een van beide aan elkaar op te offeren; wij moeten beide in hun samenhang blijven zien en zo de gevoelselementen van het woord als zodanig leren verstaan.

Ik denk aan een woordverbinding als *jir'at Jahwe*, vreze des Heren. Deze kan zich ontwikkelen in meer dan één richting; ze kan zelfs algemeen gaan betekenen dat wat wij religie, godsdienst noemen, ze kan zich ook ontwikkelen tot een betekenis van: innige vroomheid, die waaraachtige verbondenheid aan God in zich bevat, zodat het woord een gevoelsmoment uitdrukt, die aan de oorspronkelijke betekenis van het grondwoord vreemd is. Voor de geschiedenis der religie, en ook voor de theologie van het O.T., is het merkwaardig te zien, dat juist dit woord, van de stam vrezén afgeleid, de algemene aanduiding wordt voor het begrip religie in het O.T., terwijl andere woorden als *da'at elohim*, en *mispát elohim*, die daarnaast voorkomen, zich niet doorgezet hebben.

Uit een en ander zal voor ieder duidelijk zijn, dat men bij de vaststelling van de betekenis van een woord in een bepaald verband de hele semasiologische scala van woordwaarden voor zich moet hebben, het woord in zijn verschillende nuances van betekenissen moet aanvoelen, en daarnaast de gedachtenwereld van de auteur goed moet kennen, om te kunnen vaststellen welk een waarde een bepaald woord in een bijzonder verband hebben moet. Men komt niet klaar met de verschillende betekenissen in een woordenboek op te slaan, men moet „feeling” hebben gekregen voor een woord, door nauwgezet woordonderzoek met behulp van een concordantie. Nog veel te velen hebben bij de exegese naast een kanonieke bijbeltekst ook een kanoniek woordenboek, hetzij dit van Gesenius is of een ander. Maar Gesenius is niet kanoniek. Men zal dat goed moeten beseffen. Een goed exegeet zal over fijnere middelen moeten beschikken dan het beste woordenboek verschaffen kan. Men zal de weg der semasiologie op moeten gaan en daartoe etymologie, woordvergelijking en semantiek moeten beoefenen, om de wezenlijke inhoud van de tekst te leren kennen.

Welk een grote betekenis de semasiologie heeft voor de exegese, wordt duidelijk, door als voorbeeld een term te behandelen, die in het gehele O.T. een grote rol speelt en ver daarboven uit in de gehele christe-

lijke geloofsleer; een term, die men daarom steeds weer nodig heeft om het O.T. juist te verstaan, ja de gehele bijbelse boodschap te begrijpen en op zuivere wijze weer te geven. Ik denk aan de stam *sdq*, met het verbum *sadaq*, het adjectief *saddiq* en de nomina *sedeq* en *sedaga*. In een woord als dit blijkt ten duidelijkste de geestelijke gecompliceerdheid, nog beter het levende karakter, van de woorden die het O.T. gebruikt: woorden zijn hier geen begrippen, maar uitdrukking van levensrelaties en kunnen naar vele zijde uitvloeien. Wat is de eigenlijke, de grond-notie van dit complex van woorden, dat de betekenis kan hebben van zuiverheid, van gerechtigheid, van heil?

Moet men dit woord benaderen van de juridische zijde of van ethische of van heilshistorische kant? Enerzijds legt men er de nadruk op, dat wij hier te doen hebben met het begrip van normativiteit, het overeenstemmen met een norm waaraan de dingen worden gemeten, anderzijds wordt dit ten sterkste ontkend.

Snaith zegt bijv. in zijn bekende *The distinctive Ideas of the O.T.* (73), dat de woordstam oorspronkelijk betekent: recht zijn. „It stands for that norm in the affairs of the world to which men and things should conform, and by which they can be measured. Just balances and just measures are those which conform to the proper standards . . . The sacrifices of Deuteronomy 33 : 19, Ps. 4 : 5f, 51 : 19, (21) are the correct and proper sacrifices, those that conform to the regulations. The same idea applies to the Arabic use in the real as against sham bravery in battle and also to such Hebrew cases as Gen. 38 : 26, Job. 9 : 15, 20; all three referring to conduct which conforms to the established standards of the time. This is particularly clear in the story of Judah and Tamar, when Juda admits that Tamar . . . has conformed more closely to the accepted standards than Judah himself in that he had not given her in marriage to his third son”.

In deze geest verklaart hij ook Dan. 8 : 14 „the holy place shall be put right, i.e. into proper order, after it has been desolated and trodden under foot”. Hij verwerpt dan de vertaling „claanness” van de Engelse bijbels, die daarin de Griekse en Latijnse vertalingen volgen.

Daartegenover staat wat Pedersen: *Israël I-II*, blz. 337/8, over deze stam zegt:

From all this it appears how realistic is the Israëlitic view of life. To act rightly is not to act according to rules which are forces upon the man from without. The good man acts rightly, because he acts entirely in accordance with the nature of his soul. But the soul exists only as a link in a covenant; it maintains its nature by maintaining the covenant.

All of these factors we find concentrated in the words righteousness, justice (*sedeq*, *sedaga*) and truth (*'emeth*, *'emuna*). They always denote the healthy and normal, that which is in entire accord with its being, i.e. that which is „whole”. „Noah was a just man and whole in his generations” (Gen. 6, 9; 7, 1); he was the perfect Israelite, described as „wandering in integrity and working righteousness and speaking truth with his heart” (Ps. 15 : 2, cf. 1 Kings 3 : 6).

A just and true god (Zech. 8 : 8) is a god who throughout agrees with the being of a god, in the same manner as just balances are scales which weigh justly and have whole and intact weights (Lev. 19 : 36; Deut.

25 : 15; Ezek. 45 : 10; Job. 31 : 6), and just sacrifices are sacrifices such as they should be (Deut. 33 : 19; Ps. 4 : 6; 51 : 21), whereas just and true ways are right ways leading to the goal (Gen. 24 : 48; Ps. 23 : 3).

Israelitic psychology does not distinguish between ability and will. The healthy soul is that which is able to act according to its nature. Therefore firmness and strength are implied in justice and truth. We often see strength figuring prominently where it is a question of justice, in particular when it is Yahweh who acts.

Het gaat hierbij, zoals men ziet over zeer nauwkeurige onderscheidingen, fijnheden van aanvoelen van bepaalde termen, waarbij vooral de semasiologie een rol speelt. Men kan niet zo zonder meer zeggen: het een is onjuist en het ander is juist. De dingen liggen hier nauw bij elkaar. Wezenlijk gaat het om de vraag: hoe is het met het normbegrip *saddig* gesteld? Ligt dit buiten datgene wat *saddig* wordt genoemd of in het wezen van datgene wat *saddig* is? Of brengt misschien het een het andere mee? En hoe is dan de verhouding?

Er zijn m.i. wel gegevens van waaruit men de dingen kan beoordelen. Ik wijs allereerst op Gen. 38 : 26 Juda's woord over Tamar; waarom zegt Juda van Tamar *sadeqa mimmeni*: zij is meer *saddig* dan ik, zij heeft meer gelijk dan ik, of: zij heeft gelijk en ik niet; men kan inderdaad met Snaith van mening zijn, dat Juda zo spreekt, omdat hij erkent, dat Tamar meer in overeenstemming heeft gehandeld met de algemeen aanvaarde rechtsnormen dan Juda, omdat hij er aan toevoegt, „daar ik haar immers niet aan mijn zoon Sela gegeven heb". Toch is het in *dubis* of hierop de nadruk moet vallen. Pedersen bijv. daartegenover omschrijft (a.w. blz. 79): she is right and he is wrong; she has thought more of her husband than he of his son. En hij noemt haar een voorbeeld voor de israëlitische vrouw, omdat zij alle overwegingen ten spijt voor haar gestorven echtgenoot een kind verkreeg. Een bevestiging hiervan mag men wel zoeken in Ruth 4 : 12, waar Tamar als moeder van Perez wordt genoemd, in prijzende en niet in veroordelende zin.

Voor deze betekenis is veel te zeggen: Juda zegt: zij heeft gelijk en ik niet, of: zij staat zuiverder dan ik.

In verband hiermee wijs ik op een parallele uitspraak, al is hier het verbum niet gebruikt, maar het adjectief, in 1 Sam. 24 : 18, waar Saul zegt tot David gij zijt meer *saddig* dan ik; de Groot vertaalt in *Test en Unieg*: gij zijt rechtschapener dan ik. Men zou kunnen vertalen: gij zijt beter dan ik, of gij staat zuiver en ik niet. Saul bedoelt niet, dat David meer volgens het algemeen erkende recht heeft gehandeld, in tegendeel, hij zegt zelf: gij hebt mij goed vergolden, terwijl ik u kwaad had aangedaan. David heeft meer gedaan dan men van hem verwachten kan, zoals Saul erkent in vs. 19 en 20; ook Davids mannen hadden gezegd (vs. 5), dat de kans die David kreeg om Saul te doden, een kans was die Jahwe hem had geboden. David is niet *saddig*, omdat hij volgens het algemeen rechtsgevoel handelt, maar omdat hij toont zuiver te zijn in zijn bedoelingen tegenover de koning. Wel is deze houding van David bepaald door de eerbied voor de goddelijke verkiezing en zalving van Saul, maar door deze gedachte wordt het *saddig* van Sauls woorden niet bepaald.

Saddig heeft telkens de grondnotie van: goed, zuiver, recht; goed in de zin, welke van *Dale's Nieuw Groot Woordenboek der Nederlandse*

Taal allereerst aan het woord goed geeft: „in genoemde hoedanigheid zodanig zijnde als men kan verlangen”. Zoals ook Eerdmans reeds omschreef in *De Godsdienst van Israël II* blz. 86: „Het grondbegrip van *sedaga* — duidt aan, dat iets de hoedanigheid heeft, die het moet hebben om aan zijn doel te beantwoorden”.

Saddiq is datgene wat zo is, dat het aan zijn bestemming beantwoordt: goed, zuiver, recht. Het woord *tob* betekent ook goed, maar feitelijk in een geheel andere zin, die van: aangenaam. Bij goed, zuiver denke men aan de zin die het woord had in de bezettingstijd, als iemand als Nederlander „goed” „zuiver” wordt genoemd — d.i. zoals men van een rechtgeaard Nederlander kon verwachten. Dit had met andere zedelijke eigenschappen, of met juridische zuiverheid niet veel te maken.

Rechtgeaard, rechtschapen, recht, goed, zuiver in een bepaalde verhouding — dat zijn de beste omschrijvingen van de grondidee van *sdq*.

Telkens vinden wij als parallelen van het werkwoord *sadaq* in het boek Job, e.e. de woorden voor rein, zuiver, (*thr*; *zkh*; *tmn*; 'mt, b.v. Job. 4 : 17; 9 : 20; 15 : 14; 22 : 3; 25 : 4; Ps. 51 : 6; 19 : 10; Gen. 6 : 9).

Een weegschaal, weegsteen of een maat is zuiver als zij het zuivere, het volle gewicht of de volle maat geven, vgl. de parallellen tussen de woorden *sedeq* en *selema* in Dt. 25 : 15; vgl. verder Job 31 : 6; Lv. 19 : 36; Ez. 45 : 10; daartegenover staat een onzuivere, bedrieglijke weegschaal, Spr. 20 : 23, een „magere” efa Micha 5 : 10¹).

Wanneer in het Arabisch een lans een *rumch sadq* wordt genoemd (Snaith l.c., Arabische woordenboeken) dan is dit niet zozeer een rechte of een harde lans, maar een lans waarmee men zuiver richten kan, die voor het doel precies geschikt is. Ook allerlei andere afleidingen wijzen in het Arabisch in dezelfde richting: ware vriend, zuivere vroomheid enz.

In het Hebreeuws komen als parallellen voor het begrip *sdq*, behalve woorden voor zuiver, gaaf, ook voor woorden als *jasar* (dt. 32 : 4); *slm* 'mt (ps. 19 : 10) en 'mn (ps. 143 : 1) die wijzen op het betrouwbare van een persoon of zaak. God wordt in Neh. 9 : 8 *saddiq* genoemd, omdat Hij zijn beloften aan Abraham gestand heeft gedaan. Men kan dit niet goed verklaren vanuit de betekenis rechtvaardig; dit duidt meer op: waarachtigheid, Jahwe is een waarachtig God: „Er is geen God dan Ik, er is geen waarachtig (*saddiq*) God, die redden kan, buiten Mij”. (Jes. 45 : 21)

Er is telkens een plus in het begrip van de stam *sdq*, dat boven het begrip rechtvaardig, in de zin van overeenkomstig rechtsnorm, uitgaat of liever: dat er aan vooraf gaat. Natuurlijk betekent het woord *saddiq* ook en vooral: rechtvaardig, en is de zin in het Nederlands meestal moeilijk anders weer te geven dan met woorden, die daarmee samenhangen. Het wordt dan ook telkens gebruikt in de zin van rechtvaardig(heid), ge-

¹) Hiermee strijdt niet, dat Ez. 45 : 11 er op wijst, dat een efa van een bepaalde maat (die dan ook verder wordt aangegeven) moet zijn; het is natuurlijk dat een efa een bepaalde maat is, maar dit begrip heerst niet wanneer men spreekt van een zuivere efa; een zuivere efa is een efa, welke de volle maat geeft, die zij vertegenwoordigt. Op grond van Ez. 45 : 11 zou men geneigd kunnen zijn naar Snaith over te hellen; maar de woordverbinding: zuivere weegschaal, *môznê sedeq*, kan in elk geval niet anders opgevat worden dan: weegschaal, die zuiver weegt. Ook bij de weegsteen, de efa e.a. inhoudsmaten moet het om hetzelfde principe gaan; elk gewicht en elke inhoudsmaat had een opschrift, dat de waarde aangaf. Het komt er nu op aan, dat ze inderdaad ook de waarde vertegenwoordigen, die zij aangeven, dan zijn ze voorwerpen van *sedeq*.

rechtigheid, recht, b.v. Jes. 1 : 27, Spr. 14 : 34; het woord *mispat* is dan het equivalent.

Sdq duidt op de totale overeenstemming van feitelijk zijn en functie, van werkelijkheid en wezen, waardoor iets innerlijk en uiterlijk één is. Wat *saddiq* is, is waar, geheel, echt, goed, zuiver, onschuldig, rechtgeaard, recht, rechtvaardig. Het is de uitdrukking voor dat wat „uit een stuk” is, wat precies is wat het is.

De *sedaga* of *sedeq* (want deze woorden zijn wezenlijk gelijk van betekenis; misschien duidt het eerste meer de manifestatie van het recht-zijn, het tweede als nomen actionis meer: de staat van het recht zijn aan; vgl. dat bepaalde handelingen *sedagot* genoemd worden; terwijl Ps. 94 : 15, zegt: „tot de staat van het recht zijn (*sedeq*) zal de rechtsuitspraak *mispat*, terugkeren”) is dan ook: de verwerkelijking van dit rechtgeaard-zijn, het uit één stuk zijn. Vandaar uit komt men tot de betekenisnuance, die de gedachte van het sterk zijn in zich sluit; *coz*, kracht, wordt dan de parallel, Jes. 45 : 24a.

De *sidqot Jahwe* (Richt. 5 : 11; 1 Sam. 12 : 7; Micha 6 : 5) zijn de handelingen van Jahwe, waarin Hij zich openbaart zoals Hij nu is, de *rechte Jahwedaden*. In deze daden openbaart Hij zich als Israëls God; zowel het heilsmotief als het krachtmotief spelen hierbij een rol.

Dat in *sedagot* de betekenis ligt van: waarachtige, echte daden, blijkt uit Jes. 45 : 22-24a :

Wendt U tot Mij en laat u redden, al gij einden der aarde. Want Ik ben God en geen ander!

Ik zweer bij Mijzelf — uit mijn mond gaat in waarachtigheid een woord uit, en het keert niet weer! —

dat voor Mij alle knie zich zal buigen, alle tong zal zweren:

„slechts bij Jahwe zijn er voor mij — zal men zeggen — echte (rechte goddelijke) daden en is er kracht”.

Slechts Jahwe kan handelen als God. Hij is de God, die echte *sedagot* kan volbrengen, echte, rechte, heerlijke daden, machtsdaden kan doen, die redden kunnen. Deze daden, die uit de vroegere geschiedenis bekend zijn als heilsdaden voor Israël, ziet Deuterocesaja voor de gehele wereld geschieden.

De ware daden Gods, waarin Hij zijn wezen openbaart, Zijn werkelijke manifestaties, zijn allereerst heilsdaden. Talrijke malen, vooral bij Deuterocesaja, maar ook in de Psalmen, hebben *sedeq* of *sedaga* de betekenis van heilsdaad, heil. Telkens staan woorden van de stammen *slm* en *jsr* parallel. Het is niet nodig, om alle plaatsen bij Deuterocesaja op te sommen; men vindt vele in het Woordenboek van Gesenius s.v.

Deze betekenis-overgang van rechte daad naar heilsdaad is te danken aan Israëls Godsgeloof; God is heilsgod, en niet zoals telkens in de oosterse en klassieke wereld een godheid, willekeurigheid van wezen.

Het O.T. kent daarom geen rechtsbegrip, dat neutraal staat tegenover het heil van de mens. Het recht is datgene wat het heil van de mens bewerkt, bedoelt. Men leze wat de tweede helft van Ps. 19 zegt over de rechtinstellingen, die God geeft; zij zijn alle tot heil van de mens gegeven.

Sedaga als het recht handelen gaat dan ook, zoals bekend is, in de latere joodse literatuur via liefdedaad, goede daad: aalmoes betekenen. In de betekenis: goede daad vinden wij *sedaga* in Jes. 64 : 6: „wij zijn allen als een onreine, en als een verontreinigd kleed zijn onze „goede daden”. *Sedaga* en *sedeq* hebben de bedoeling het heil te brengen in de

wereld, allereerst in Israël. Echter mag dit niet de ogen doen sluiten voor het feit, dat *sedaqa* ook de betekenis kan hebben van de oordelende gerechtigheid. God, die Zijn rechte wezen in deze wereld tot openbaring brengt in Zijn handelen, doet dit ook door oordelen, in volkomen overeenstemming met zijn Wezen. God als *saddiq* oordeelt (Neh. 9 : 33, 2 Kron. 12 : 6); zijn *sedaqa*, de manifestatie van zijn Wezen, zoals het is, kan ook het oordeel zijn (b.v. Jes. 10 : 22), al komt deze betekenis dan ook maar zelden voor; volgens R. Leivestad: *Guds straffende rettferdighet* 1946, maar driemaal.

De frequentie doet er natuurlijk niet al te veel toe en men moet daaruit niet de conclusie trekken, dat deze idee voor Israëls Godsgeloof niet voorhanden lag. Het betekent alleen, dat in Israëls prediking-zelf sterker de nadruk lag op het heil in God, die tot in vier geslachten zijn straf laat gelden en tot in duizend geslachten zijn zegen. Maar het recht-zijn openbaart zich in recht-handelen, het werkelijk handelen, zoals men handelen moet. Iemand, die „zuiver” is, toont die zuiverheid in al zijn daden, die gaat recht door zee in alle dingen, hij gaat tegen het vele onrecht in de wereld in, door èn het onrecht te bestraffen èn degenen die door het onrecht lijden te helpen, dus te redden (zie Jes. 45 : 21d de parallellie van *saddiq* en *mosiac*).

Bij het recht handelen van God en de mensen (koning, rechter) gaat het er om de verhoudingen in de wereld te brengen tot hun rechte staat; het gaat er om de dingen in het reine te brengen.

Wanneer in Dan. 8 : 14 gezegd wordt, dat de tempel weer „te-recht gebracht wordt” (Ni. van *sadaq*), dan betekent dat, dat de tempel weer in zijn rechte staat wordt hersteld, d.i. *tot zijn rechte bestemming wordt teruggebracht*.

Een rechter, die rechtsprekt, herstelt de dingen en mensen in hun rechte staat; iemand *hisdiq*, recht verklaren, is niet alleen verklaren, dat iemand gelijk heeft, maar hem „zuiveren”, maken dat hij weer volkomen normaal aan het leven kan deelnemen, hem in zijn rechten herstellen, zodat hij weer in zijn eer hersteld is tegenover anderen.

De Rechtvaardige, die veler zonden draagt, stelt hen weer in de rechte verhouding tot God (Jes. 53 : 11b). De rechtshandeling is niet alleen maar declaratief, maar effectief, ze is het rechtsherstel, maar dan als het terecht-brengen van de ander. Zoals ook Eichrodt in zijn *Theologie des A.T.* I, blz. 121 het duidelijk zegt: Bei der richterlichen Gerechtigkeit speziell handelt es sich nicht nur um die Unparteilichkeit, mit welcher eine formale Rechtsnorm angewandt wird, sondern um die richtige Befriedigung der Ansprüche, die sich aus bestimmten konkreten Verhältnissen herleiten. Es handelt sich bei dem Schutze des Rechts durchaus um eine positive, aufbauende, das Wohl der Gemeinschaft (en van de enkeling! T.V.) fördernde Tätigkeit, die *sedaqah* ist *iustitia salutifera* (Cremer).

Vandaar dat recht en liefde niet tegenover elkaar kunnen staan in het O.T.; zij hangen volstrekt samen; ook het oordelende rechtshandelen is rechtsherstel, dat het heil bedoelt. Vandaar dat de zondvloed in het O.T. geheel gesteld wordt in het licht van het heilshandelen Gods, die de mensheid door het oordeel de mogelijkheid geeft van een nieuw beginnen; het is geen vernietigingshandeling als zodanig. Men zou de zondvloed zeker kunnen noemen een der *sidqot Jahwe*, al wordt het woord daarvoor niet gebruikt.

Men kan op grond van dit alles niet spreken, niet zonder meer spreken (met Quell, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.* II 179) van de „stark ausgeprägte Liebe der alttestamentlichen Autoren für das juristische Denken in der Anwendung auf ethisches und religiöses Verhalten“; het juridische denken heeft deze begrippen niet gevormd, maar in dienst genomen; en waarschijnlijk kan men eerder zeggen, dat naar onze noties het juridische denken de invloed van het ethisch-religieuze heeft ondergaan dan omgekeerd¹⁾. Telkens worden juridische noties verbonden met het begrip saddiq enz. maar het blijft tevens sociaal-ethisch geladen; want buiten het rechtsleven heeft het zijn oorsprong; de oorspronkelijke zin, die uit het Arabisch duidelijk is en ook in het Hebreeuws meermalen terug te vinden is, blijft doorwerken, ook in de andere woorden van deze stam.

Men is gewoon overal de woorden van de stam *sāq* met rechtvaardigheid, gerechtigheid te vertalen. Hiervan zal men moeten terugkomen; de *sāq* Jahwe zijn niet de gerechtigheden of gerechte daden van Jahwe, maar de rechte daden, de ware daden van Jahwe; saddiq is niet te allen tijde rechtvaardig, maar rechtschapen; sadaq is niet rechtvaardig zijn, maar vaak zuiver staan, gelijk hebben, enz. Het woord duidt een ding aan dat goed fungeert, of in goede staat is, of een mens die is wat hij moet en kan zijn in een bepaalde verhouding.

Israël was oudtijds niet een volk, waarin de verhoudingen alle door recht en wet worden beheerst allereerst, maar waarin de onderlinge band der gemeenschap en het weten van Jahwe als Heilsgod alle dingen beheersten. Het komt alles aan op gemeenschapszin en werkelijke rechtschapenheid, allereerst op een zuiver tegenover God staan. Natuurlijk sluit dit alles ook in de geldigheid van *wetten* en *rechten*, maar de mens leeft niet om de wetten te onderhouden. De wetten en het recht zijn er om het leven te onderhouden (Spr. 14 : 34; Jes. 1 : 27). Recht en wet zijn dienstig aan God en de gemeenschap. Zij hebben geen geldigheid in zichzelf, zij hebben geldigheid om de gemeenschap te bouwen. Daarom kan God een rechtvaardig God blijven, ook al brengt Hij een *sāq* in het bitterste lijden (Job); en daarom kan Jes. 53 de hoogste *sāq* hierin vinden, dat een *sāq* de zonden van anderen draagt, en alzo anderen terecht brengt. Iets wat in de klassiek-romeins-griekse wereld onmogelijk is, omdat de justitia boven alles gaat, allereerst een normbegrip, niet een verhoudingswoord is.

Uit dit voorbeeld van de betekenisontwikkeling van de stam *sāq* blijkt, hoe de ideeenwereld in het O.T. een andere is, dan de onze. Er zouden talrijke voorbeelden naast dit ene gegeven kunnen worden om

¹⁾ Het is de vraag of men voor de oud-oosterse in het bijzonder voor de israëlitische wereld van een apart juridisch denken afgezien van het ethisch-religieuze spreken kan. 'k Vrees, dat een formulering als bovenaangehaald, reeds modern-westers (en romeins) van oorsprong is. Men denke bij een rechtshandeling niet aan theoretisch opgeleide rechters, maar aan iets als volksrechtbanken, rechtspraak van de oudsten, met daarboven de rechtspraak van de koning. Voorbeelden van deze laatste rechtspraak vindt men bijv. in verhalen als 1 Kon. 3 en 2 Sam. 14. Men denke ook aan verhalen als H. C. Armstrong ze geeft over rechterlijke uitspraken van Ibn Sa'ud in zijn *Lord of Arabia*. De oosterse rechtspraak moet veel meer bewegen zijn dan de onze, waarin het geschreven recht een bijna overheersende rol speelt. Men denke ook aan de gesprekken van Job en zijn vrienden, welke als afspiegeling van een rechtshandeling kunnen worden gezien; ook aan de tekening van de bewogenheid van God als rechter in Hosea 11 : 8.

dit te illustreren. Maar dit ene voldoet om ons als theologen tot voorzichtigheid te manen bij het behandelen van bijbelsche termen; wij maken ze zovaak tot begrippen, die wij kleuren met onze voorstellingen, die wij aan deze equivalente begrippen geven, en bouwen daarom op de bijbelsche hoedechap ons theologisch systeem, dat echter daardoor heel veel kans heeft om niet in overeenstemming te zijn met de bijbelsche bedoeling zelf. Dat betekent bijv. voor de rechtvaardigingaleer van de bijbel, dat deze nooit zuiver juridisch, maar veel meer religieus-ethisch moet worden verstaan (heils-historisch).

Een van de meest nodige dingen is zich steeds meer te verdiepen in het O.T. en zijn ideewereld zuiver te verstaan en het daarna te trachten te transponeren in onze woorden en voorstellingen. Indertijd heeft Martin Buber met Franz Rosenzweig de Bijbel vertaald in het Duits en hierbij het Duits evenzeer verhebraheerd als het Hebreeuws verduitsd; hij wilde aldus trachten het oorspronkelijk in de overzetting zoveel mogelijk te laten verstaan. Hij is hierin wat erg ver gegaan. Het is in vele gevallen mogelijk, zij het niet de woorden, dan toch de ideeen weer te geven. Maar er zijn woorden, die bij elke vertaling verhezen aan inhoud. Juist vele belangrijke termen als *hared marpat*, *redaga* e.d. zijn meermalen onvertaalbaar. Vaak is het niet zeker, welk equivalent in het Nederlands het beste overeenkomt met het hebreeuws, en daardoor zal een vertaling — vooral een letterlijke — telkens onvoldoende zijn. Woorden zijn levende momenten uit een geestelijke wereld, alleen maar vertaaltbaar in de context, waarin ze oorspronkelijk voorkomen; ze zijn maar met fiches uit een kaartenkast, die taalschat heet.

Het O.T. is een geestelijke grootheid, een complexe eenheid van vele geestelijke levenswaarden, die men feitelijk alleen als verkondiging recht kan aanhoren. Het is echter onmogelijk deze op de juiste wijze te verstaan zonder begrip van het leven te midden waarvan zij zijn ontstaan, het onderlinge leven der mensen, maar vooral het leven in de verhouding tot God. De woorden, waarvan gebruik gemaakt wordt, hebben niet alleen een bepaalde begripswaarde, maar tevens een bepaalde gevoelswaarde, vaak zelfs meer dan één met het hoofdbegrip samenhangende gevoelswaarden.

Wij kunnen alleen de eerste zuiver vernemen, als wij de laatste hebben verstaan. Waar de woorden van het O.T. verkondiging zijn van God, kunnen wij alleen wat van God gezegd wordt, recht horen, door degenen die verkondigen in hun psychisch leven, hun wijze van denken en formuleren te trachten te kennen.

Daarvoor is het woordonderzoek het eerste middel, en dit genomen in de volle betekenis van het woordonderzoek in sernaatologische zin. Dat slechts maakt het woord, het gesprokene, het spreken zelf vertaaltbaar — en pas als wij daarin een beetje thuis zijn, kunnen wij ook de bedoelingen van woorden en redevoeringen, van liederen en verhalen beluisteren, beleven.

Men kan geen enkel stuk litteratuur goed verstaan, zonder het te beleven; dit is met oude, ver van ons afstaande litteratuur nog meer het geval, dan met contemporaine. Dit is met de Bijbel, dat een levensboek is, van levensrelaties doortrokken en daarvan getuigend, sterker dan bij enig ander boek. Dit is trouwens ook de bedoeling van de Bijbel: hij wil ons betrekken in de levensrelatie waarvan de verschillende schrijvers getuigen.

De semasiologie is daartoe onontbeerlijk. Ze is een oneindige weg, die inderdaad nooit geheel afgelopen zal worden door enig mens. Het is een troost te leren zien, dat Luther nooit met zijn bijbelvertaling klaar is gekomen, dat hij altijd aan het bijwerken bleef. Zo heeft ook Hiëronymus maar voor een deel zijn werk kunnen beëindigen; er zijn in de Vulgata talrijke stukken, waar hij slechts weinig de oude Itala heeft kunnen bijvullen.

Maar al blijft de semasiologie ons dan ook steeds opeisen en komen wij met haar nooit klaar, ze zal telkens op allerlei punten klaarheid verschaffen en de levende betekenis van de oude woorden doen beseffen.

Voor onze bijbelbeschouwing betekent dit, dat wij een theologisch-dogmatisch leerboek kwijtraken, maar een goddelijk-menselijk levensboek terugkrijgen ¹⁾.

Groningen.

Th. C. VRIEZEN.

¹⁾ De diakritische tekens zijn in de transcriptie vervallen om technische moeilijkheden bij de druk. Th. V.

Semasiologie en haar betekenis voor de Oudtestamentische Exegese.

*In jedem Wort, wenn wir's erwägen,
liegt ein ganzes Buch.* Rückert.

De redactie verzocht mij iets over bovenstaand onderwerp te willen schrijven. Aan dit verzoek tracht ik in het hier volgende te voldoen. Voor het gemak bedien ik me daarbij van de bekende „topics”: naam en begrip, methode, en betekenis. 't Zijn zakelijk trouwens ook de punten, die de redactie zelf als uitstippeling van het artikel mij voorstelde.

Naam en Begrip.

Allereerst iets over de naam. „Het tragische feit bestaat, dat vele studenten het woord semasiologie zelfs niet kennen”, zo werd me en passant bericht. Dat klinkt vrij pessimistisch. Toch moet het niet te tragisch worden opgevat. Voor studenten uit de literaire faculteit zou het méér verontrustend zijn. Want in de linguïstiek is deze term sinds meer dan een eeuw geen onbekende. Het eerst werd het woord semasiologie als technische term gebruikt in 1839 ¹⁾. Daarna zijn in de taalwetenschap

¹⁾ A. Waag. Bedeutungsentwicklung unseres Wortschatzes, ein Blick in das Seelenleben der Wörter. Lahr i.B. 5. Aufl. 1926, S. 3.

Andere geschikte literatuur ter inleiding: M. Bréal, Essai de Sémantique, Science des significations, 7. éd. 1924; K. O. Erdmann, Die Bedeutung des Wortes, 1925. A. Carnoy, La Science du Mot, traité de Sémantique, 1927. H. Hatsfeld, Leitfaden der vergl. Bedeutungslehre, 2. Aufl. 1928. — Voorts Jac. v. Ginneken, Het Gevoel in Taal en Wordkunst, Lier, 1911, 1912. (In het laatste deel zeer uitvoerige literatuurlijsten). C. G. N. de Vooys, Uit de betekenisleer (Afd. V in: Verzamelde taalkundige opstellen, II, bl. 123--247) Gron. 1925; id. Inleiding tot de studie van de woordbetekenis, Gron. 1938 (grotendeels als hoofdst. III C, opgenomen in zijn „Nederl. Spraakk. Gron. 1947. Dan nog, hoewel niet speciaal semasiol. A. J. B. N. Reichling, Het woord, een studie omtrent de grondslag van taal en taalgebruik. Diss. Utrecht, 1935.

deze naam en dit begrip en semasiologische onderzoeken al meer in zwang gekomen. Het is dan ook te sterk gesproken, als Carnoy zegt: „La sémantique est une science trop récente pour avoir une histoire proprement dite” ¹⁾. Wel zou dit voor het gebruik er van op theologisch terrein opgaan, want dáár is ze eerst de laatste decennien bezig zich in te burgeren.

Naast semasiologie wordt ook herhaaldelijk van *semantiek* gesproken. En sommigen menen nog een vaag onderscheid tussen beide te moeten aannemen. Doch daar in verschillende boeken over deze materie beide namen promiscue worden gebruikt, kunnen we dat geringe verschil hier gerust verwaarlozen.

Etymologisch zijn beide termen van σημαίνω afgeleid: door een zicht- of hoorbaar teken te kennen geven. Semantiek is de σημαντική τέχνη en, evenals semasiologie, door onze woordenboeken en encyclopaedieën gewoonlijk weergegeven als de wetenschap of leer van *de betekenis der woorden*.

Toch is door deze korte formulering het wezen der semasiologie niet voldoende gekarakteriseerd. Ze is te algemeen, ook te statisch, te lexicalisch. Hetzelfde geldt van een omschrijving als: „Semasiologie is the branch of grammar dealing with meanings” ²⁾. Juister is het te spreken van een wetenschap, „welche zu handeln hat von der Art und Weise, in welcher die Sprache (eines Volkes) die mit Wortformen verbundene Begriffe historisch entwickelt hat” ³⁾. Deze bepaling is hierom juister, omdat ze een integrerend moment in zich opneemt, dat in de andere ontbreekt: het moment der *ontwikkeling*, het in alle talen te constateren feit, dat woordvormen niet gelijk aan algebra-tekens zijn — die een constante zin hebben ⁴⁾ — maar dat ze in de loop van de tijd, ja, contemporair van soms zeer verschillende inhoud kunnen zijn.

De taal toch van een volk is een levend organisme. Wie „taal” zegt, zegt „groeï”. Er is groei niet alleen wat de copia verborum betreft, want steeds meer biedt het leven dingen, die om naamgeving vragen. Maar er is ook groei inzake de toename van de onderscheiden betekenissen, die éénzelfde woord verkrijgen kan. We behoeven maar een lexicon op te slaan of we zien de polysemie genummerd aangegeven. De taal is en blijft nu eenmaal arm bij het geestesleven van de mens en bij de rijke verscheidenheid der te benoemen concreta en abstracta vergeleken. Vandaar de voortdurende drang of de noodzakelijkheid om een oud woord in een min of meer gewijzigde zin te gebruiken. Op deze *betekenis-evoluties* en op de *mogelijke verklaring daarvan* heeft nu de semasiologie speciaal haar aandacht gericht. Alleen in die zin is zij betekenisleer.

Deze algemene opmerkingen gelden ook voor de semasiologie, die zich met de Bijbeltalen bezig houdt. We bepalen ons hier tot het O.T. Ook het *Hebreeuws* is, gelijk elke taal een organisme, waarvan wezen en structuur aan groei en verandering onderworpen waren. Het vertoont

¹⁾ Carnoy, a.w. p. 379.

²⁾ Deze en andere bij Reichling, a.w. blz. 333.

³⁾ W. Carpani, Ueber semasiol. Untersuchungen am hebr. Wörterbuche, art. Z.A.W. XX (1907) S. 162.

⁴⁾ „la nomenclature de l'algèbre ne change pas”, Bréal, a.w. 315.

dus óók een karakter van variabiliteit ¹⁾). Want ook deze taal was draagster van de gedachten van een volk. Ze heeft moeten dienen om de steeds wisselende individuele en sociale behoeften te vertolken, die dwongen niet alleen tot het scheppen van nieuwe, maar evenzeer tot inhoudsverdieping en betekeniswijziging van reeds bestaande woorden.

We moeten dit laatste, de z.g.n. polysemie, wat nader aantonen. Om in deze betekenisveranderende factoren enige ordening te brengen, kunnen we, al is het ons allerminst om diens volledig schema te doen, met Van Ginneken letten op die, welke *uit het leven* en die, welke *uit de taal zelf* voortkomen.

Uit het leven. Hierbij denken we onwillekeurig aan ontwikkelingen van culturele aard, waardoor de behoefte werd gewekt om aan bestaande woorden een nieuwe inhoud te geven. We noemen enkele voorbeelden.

Het woord דֹּר b.v. komt van een verbum, dat „draaien” betekent. Het substantief doorloopt verschillende nuances: kring, hetzij een kringvormig tentenkamp (in Jes. 38 : 12 allicht „tent”, in verband met טָעַן, het pinnen uittrekken of opbreken van tenten), hetzij stad, oudtijds in haar oorsprong een aantal huizen, die in een *kring* rondom een put of heiligdom waren geplaatst ²⁾). Denk aan plaatsnamen als Dor, Joz. 12 : 23, Endor (stadsbron?) 1 Sam. 28 : 7. Voorts: kringloop (van de tijd en wat daarin geschiedt), speciaal die „van de geboorte eens mans tot de geboorte van zijn eerste zoon” ³⁾). Dan mensenleeftijd, generatie, tijdgenoten en volgens Koehler ook nog: Geschick. Wat moet het zijn, b.v. in Jes. 53 : 8: leeftijd (St. Vert.), γεινέα (LXX), woning (Ridderbos) tijdgenoten (Vriezen) lot (Gispén)? Hier ligt de semasiologie vlak naast vertaling en exegese.

Een woord als לֶחֶם kennen we als brood. Het overeenkomstige Arabische „lahm” betekent echter uitsluitend vlees. Toch hebben wij, volgens Palache ⁴⁾), in beide gevallen zonder twijfel met hetzelfde woord te doen. Hoe het verschil te verklaren? Wel, het ligt voor de hand, dat bedoeld woord, in de vroegste tijden, evenals bij de Arabieren, óók bij de Hebreërs, de eerste betekenis van vlees zal hebben gehad. Evenals andere volken zullen zij zich eerst ook hoofdzakelijk met vlees en melk hebben gevoed. Doch later kreeg het woord לֶחֶם de ruimere zin van voedsel, en nog weer later, onder invloed van de veranderde omstandigheden, de gespecialiseerde zin van „brood”. Een enkele maal komt als archaïsme dan ook nog de oudste betekenis voor. In Zef. 1 : 17 komen we met de betekenis van brood of voedsel niet uit, maar zullen we aan de oorspronkelijke gedachte moeten denken: vlees, of beter nog, in verband met het parallellisme in de tekst, aan „ingewand”.

Een derde voorbeeld: כִּישָׁט, een veel voorkomend woord met zeer

1) Dit geldt van de Semietische talen in het bijzonder, o.a. door het gering aantal onderscheiden klinkers, wat door het meer gevarieerde medeklinkerstelsel niet voldoende wordt vergoed. „De semantische en syntactische waarden van het woord komen in het consonantenschrift niet volledig tot hun recht”. J. H. Kramers, *De semietische talen*, 1949, bl. 10 v.

2) J. L. Palache, *Over Betekenisverandering der woorden in het Hebr. (Semietisch) en andere talen*, 1939, bl. 32.

3) Ludw. Koehler (-Baumgartner) *Lexicon in V.T. libros*, 1949 vv. s.v.

4) J. L. Palache, *Drie plaatsen uit het Boek Job*, art. in: *Theol. Tijdschr.* 1917, bl. 354.

gevarieerde betekenis. Het heeft allereerst met recht, gericht te maken. Een שפט is voor alles degene, die door zijn scheidsrechterlijke uitspraak de twist der strijdende partijen slecht. Hij spréekt niet zozeer recht als wel hij hélp't aan recht. Het is niet toevallig, doch zakelijk, te verstaan, dat in het Boek der Richteren מושיע en שפט elkaar in gelijke zin afwisselen.

Maar nu heeft het woord משפט, dat dus primair rechtspraak, naar de norm der תורה, betekent, zich ook ontwikkeld buiten het forensisch-juridische. Een oordeel toch, uitgesproken in een moeilijk geval zonder precedënten, kreeg gemakkelijk de kracht van wet. In primitieve gemeenschappen was de wet vóór alles *gewoonte*. Zo kreeg משפט dikwijls de betekenis van gewoonte(recht), van zede, wijze van doen, gebruik, manier van optreden, b.v. 1 Kon. 18 : 28 „naar hun gewoonte”, 2 Kon. 11 : 14 „volgens het gebruik”, 2 Kon. 17 : 33 „naar de ritus”, Jes. 28 : 26 „de juiste wijze”, Ex. 26 : 30 „volgens plan”, altemaal vertalingen van מ. Een úiterste nuance vinden we in 2 Kon. 1 : 7. Letterlijk vraagt daar de koning: Wat is het recht van die man? Hier is bedoeld het uiterlijk van die man: „Wat voor een man is het?” „Hoe ziet de man er uit?” Zo brengt dus de semasiologie een hele scala van zin-modulaties aan den dag.

Een woord als נגע is ook opvallend. 't Komt van een ww. dat „aanraken” betekent, wat zacht maar ook ruw kan geschieden. De laatste betekenis bleef in dit woord bewaard, het betekent allereerst „slag”. Maar dan figuurlijk, net als bij ons, ook ramp, plaag, ernstige ziekte. Waar echter onder Israël de melaatsheid werd gezien als de plaag κατ' ἐξοχήν, kreeg het náást het meest gebruikelijke woord, צרע, óók de betekenis van melaatsheid¹⁾. Ten onrechte heeft men echter het נגע van Jes. 53 : 4 op een melaatse willen laten slaan. Vulg. leprosus, Duhm: „ein aussätziger Gesetzlehrer”. Men vertale echter: een geplaagde.

We zouden nog lang kunnen voortgaan uit de grote massa voorbeelden gevallen bij te brengen, waarbij de betekenisveranderingen *uit het leven*, door allerlei cultuur-historische factoren opkomen, doch we zetten achter dit onderdeel een punt.

Uit de taal zelf komen ze ook noodzakelijk voort. Dat kan b.v. gebeuren door allerlei figuren uit de stilistiek. Zo kan een spreker of schrijver op het hoogtepunt van zijn gedachten of in de gloed van zijn betoog soms aan oudere woorden nieuwe betekenissen geven, die door hoorders of lezers, wanneer hun geest gelijk afgestemd is, direct worden verstaan en overgenomen. Het z.g.n. emphatisch accent o.a. blijkt dikwijls dezelfde invloed te hebben als een bepalende context. Allerlei woorden worden onder invloed van zo'n accent sensu eminentiore gebruikt: אנשי-חיל, Gen. 47 : 6, letterlijk „mannen van kracht”, zijn flinke, deugdzame mannen. בתי השן, Amos 3 : 15b letterl. „huizen van (de) tand”; maar „tand” is hier speciaal „olifantstand” en nog nader: bewérkte olifantstand, wandplaten van elpenbeen of ivoor. We hebben dus te denken aan huizen of vertrekken welker wanden met ivoor zijn ingelegd. Merkwaardig is de uitdrukking ביתי-ארץ, Gen. 1 : 24, (met oude genitief-uitgang) letterlijk „het gedierte der aarde”. Maar bedoeld is, het over de aarde zwervende *wild* gedierte. „Mit dem einen Buchstaben (de archa-

¹⁾ W. H. Gispen, De Levietische wet op de melaatsheid, 1945, bl. 1.

istische uitgang ¹⁾ is zugleich eine grosze Wirkung erzielt: das Raubtier ersteht vor uns, wir hören den Löwen brüllen, und sehen den Tiger aufspringen" ¹⁾).

In dit verband kunnen ook genoemd worden stijlfiguren als het „concretum pro abstracto”: נֶאֱחַ is neus(gat), krijgt de betekenis van toorn; wie toornig is laat dat merken aan zijn onrustig snuivende neus. Of omgekeerd, een abstractum pro concreto: כְּבֹד is eer, daarna kostbaarheid, „gravissima pars” en zo: ziel, geest. De „pars pro toto”: עֵגֶלָה (van עֵגֶל, rond) in de betekenis van rad, wiel, en dan wagen. Het „euphemisme”: אָבַר is eigenlijk het weglopen, het schuw wegvluchten van dieren, wat licht kon leiden tot verdwalen en verloren raken, vandaar de betekenis van „te gronde gaan”.

Ook hier doen we uit vele gevallen slechts een povere keus. Zij zijn slechts bedoeld om aan te duiden, dat allerlei stilistische factoren, op hun beurt weer door psychologische bepaald, kunnen leiden tot betekenisverschuivingen, waaraan speciaal de semasiologie haar aandacht geeft.

Methode.

We hadden in het bovenstaande nog al met stammen en etymologische afleidingen te doen. Dit moet niet de gedachte wekken alsof de semasiologie daarin zou opgaan. Om het éigene dezer methode te zien, moeten we haar afgrenzen tegen de etymologie. Waar deze óók met woordbetekenissen heeft te maken, is er gevaar, dat beide takken der linguïstiek dooréén worden gehaald of vereenzelvigd. Toch is er wezenlijk verschil.

Immers, het speciale, waar de semasiologie aandacht aan schenkt is de betekenisnuance, de juiste betekenis *in een bepaald geval*. Juist door dit evolutie-moment en het zoeken der mogelijke verklaring daarvan, trekt ze een duidelijke contour tegenover de etymologie, die enkel op het generale, het originele, de wortelbetekenis is gericht. De etymologie zoekt τὸ ἔτυμον, het wezenlijke van een woord. En omdat ze dat tracht te doen door *afleiding* uit het wortelbegrip, verloopt haar praxis veel meer in een bezig zijn met het *formeel*: de vorm en vorming der woorden dan met de inhoud. En voorzover zij ook aan de inhoud nog aandacht moet geven, gaat zij nooit verder dan de *eigenlijke* woordbetekenis, terwijl de semasiologie vandaar juist verder schrijdt om de syntactische of *feitelijke* zin van een woord te verstaan.

Met deze bewering stoten wij tegelijk op de voornaamste *vooronderstelling* der semasiologische wetenschap. Deze onderstelling is het in onze tijd weer als juist erkende inzicht, dat een woord geen zelfstandige taaleenheid is. Veel te lang heeft men, door de grammatica misleid, de mening gekoesterd, dat de rede uit zinnen, de zin uit woorden, het woord uit letters wordt opgebouwd ²⁾. Op grond van die totaal verkeerde visie zag men een woord primair als rededeel, terwijl het juist allereerst moet worden beschouwd *in zinsverband*. Het is déze beschouwing, waarvoor

¹⁾ B. Jacob, Das erste Buch der Thora, Genesis, 1934, S. 56.

²⁾ J. Woltjer, Verzamelde redevoeringen en verhandelingen, 1931, bl. 102 v.v. G. S. Overdiep, Stilistische grammatica, 1937, bl. 169.

de semasiologie met ernst in het krijt treedt, en die tegenwoordig door exegeten van O. en N.T. algemeen wordt erkend ¹⁾).

Hieruit volgt, dat de semasiologische methode niet kan op gaan in het enkel maar raadplegen van verwante stammen en afleidingen in een woordenboek. Wel kan de etymologie, al mag ze niet meer regina spelen, ons bij het semasiologisch onderzoek gewaardeerde ancilla-diensten bewijzen. Het is te absoluut gesproken, wanneer Erdmann beweert: „Etymologie hat mit Definition nichts zu schaffen” ²⁾. Juister drukt Norman H. Snaith zich uit, wanneer hij de wortelbetekenis noemt „a general guide to the meaning” ³⁾. Zo kan de etymologie soms hulp bieden bij de talrijke leenwoorden ⁴⁾ die in het O.T. voorkomen. Ook kan ze bij hapax legomena soms een draad tot de rechte betekenis in handen geven. En bij synoniemen wijst ze soms de karakteristieke kant der woorden aan, al laat ze in dat opzicht ook dikwijls in de steek. Wat zijn b.v. de characteristicata van het woord „leeuw”, zoals dat onder 5 synoniemen in Job 4: 10, 11 voorkomt? De Statenvert. met haar omschrijvingen als „felle leeuw”, „oude leeuw”, „oudachtige leeuw”, raadt er naar. En ook de Nieuwe Vert. is niet in staat om het preciese onderscheid in de 5 synoniemen aan te geven. De etymologie spreidt hier (nog) geen licht, zoals bij veel namen, inzonderheid uit de Bijbelse fauna en flora ⁵⁾.

Beter is het in zulke gevallen een „non liquet” uit te spreken dan te gaan speculeren, waartoe het wortelonderzoek nog al schijnt uit te lokken. Wat Dr B. J. Oosterhof, in zijn diss. ⁶⁾, bij overigens verdienstelijk onderzoek, van het woord נָחַר (I als vreemdeling wonen, II vrezen) beweert lijkt me wel wat die kant uit te gaan. Hij leidt beide betekenissen af uit de wortel נָחַר ⁷⁾, en redeneert dan ongeveer als volgt: Dit woord betekent „zich rond maken, zich krommen, zich buigen”. Daaruit wordt afgeleid: I. afbuigen van de weg, zijn intrek nemen, „als vreemdeling vertoeven”. Maar ook II. vloeit er z.i. uit voort: voor iemand een omweg maken, uit vrees iemand uit de weg gaan, terugdeinzen, terugschrikken, „vrezen”. 't Klinkt niet kwaad. Maar het lijkt me niet vrij van „Barthiaanse” speculatie ⁸⁾. Ludw. Koehler wil blijkbaar ook niet van een dergelijke stammenunificatie weten: hij blijft, evenals Gesenius en König, zelfs drie z.i. niet te herleiden stammen נָחַר onderscheiden.

We concluderen dus, wanneer de etymologie hulp kan bieden, wil de semasiologie haar niet negeren. Maar ze is niet meer de maatgevende

1) Zie L. H. K. Bleeker, Hermeneutiek v. h. O.T. 1948, bl. 166. Th. C. Vriezen, Inleid. t. d. Theol. studie (red. Van Oyen) 1947, 17v. F. W. Grosheide, Herm. N.T. 1929, bl. 14 vv, 32, 169.

2) a.w. S. 162.

3) The distinctive ideas of the O.T. 3-th. ed. 1947, p. 21.

4) Uitvoerig handelt hierover Friedr. Delitzsch in zijn: Prolegomena eines neuen Hebr.-Aram. Wörterb. z. A.T. 1886; en: Philolog. Forderungen a.d.Hebr. Lexicographie, 1917.

5) G. Ch. Aalders, Notes on some difficulties of O.T. translation, in: The Bible Translator, Jan. 1950, p. 11 vv.

6) De vrees des Heren i. h. O.T. proefschr. Utrecht, 1949, bl. 11.

7) Het is waar, dat de verba נָחַר vaak samenhangen met verba נָחַץ, maar om er in dit geval zo maar van uit te gaan en er op voort te bouwen, lijkt me bewering zonder voldoende lexicologisch bewijs.

8) Geen zinspeling op Karl Barth, doch op J. Barth, bekend door zijn etymologische onderzoekingen, maar ook door zijn onhoudbare hypothesen.

instantie om de woordbetekenis vast te stellen. Aan haar mag niet méér worden overgelaten dan de afgrenzing van het object van onderzoek.

Het nu op deze afbakening volgende, éigenlijke semasiologische onderzoek is dan nu in zijn methode eenvoudig, en spoedig gezegd. We beginnen met Mandelkern's Concordantie ¹⁾ (liefst ed. major; minor is ook goed, maar vraagt meer tijd) om al de Schriftplaatsen met het te onderzoeken woord te verzamelen. Daarna moeten de contexten worden geëxegetiseerd, die het specifieke aangeven, vervolgens wordt het verkregen materiaal geordend om eindelijk de conclusie te trekken en het eindresultaat te formuleren. Op deze wijze zijn de meeste semantische studies tot stand gebracht. Wel kan men naast het hoofdbegrip nog naastbij begrippen, zelfs tegenstellingen tegelijkertijd behandelen, (Fahlgren ²⁾) of de synoniemen ervan (Ostborn ²⁾) of een hele woordfamilie (Caspari ²⁾), doch wezenlijk maakt dit geen verschil.

Niet juist lijkt mij de z.g.n. *intuïtieve methode* van mannen als Hertzberg, Fahlgren en zelfs min of meer ook Pedersen. Zij willen de zin van een te onderzoeken woord bepalen door een soort linguïstische intuïtie om daarna de juistheid van hun visie te toetsen aan en te bewijzen door een aantal tekstvoorbeelden. Maar dat is de rechte semasiologische methode niet. De teksten dienen, als ongetwijfeld het primaire uitgangspunt, vóórop te gaan, al behoeft, ja kan bij het onderzoek de intuïtie, zoals bij elke wetenschap, niet uitgesloten worden.

Zo voor het oog heeft dit soort studie niet zo veel aantrekkelijks. 't Lijkt monnikenwerk. Maar ook hier geldt: „the proof of the pudding is in the eating”. Wie zich er toe zet, komt spoedig onder de bekoring. Woordwerelden gaan open; dorre begrippen beginnen te leven; achtergronden vol koloriet doemen op; perspectieven openen zich wijd en licht. Voor de onderzoeker zelf werpt het rijke winst in de schoot. Met de vrucht van zijn arbeid kan hij anderen dienen.

Betekenis.

Het semasiologisch onderzoek geschiedt dus allerm minst bij wijze van het „l'art pour l'art”. Het heeft een praktisch doel. Het wil vooral vertaling en exegese dienen en een middel zijn om deze zo mogelijk van alle dogmatisme te vrijwaren.

Martin Buber schrijft ergens ³⁾, dat men de Bijbel vaak in een palimpsest heeft veranderd, waarvan de oorspronkelijke Schrifttrekken onder allerlei vooropgezette menselijke gedachten zijn zoek geraakt. Dat gevaar bestaat. 't Kan al beginnen met de vertaling. Bijbelvertalers hebben al direct met de semasiologie te maken. Het karakter van hun werk brengt hen „into constant contact with the semantic development of different words in different contexts” ⁴⁾.

We behoeven vertalen nog niet zulk averechts werk te vinden als v. d. Gabelenz het deed. Volgens hem „passen Uebersetzungen meist

1) Met een „Buxtorf” gaat het ook, doch de cijfers zijn met Hebr. cijfers aangegeven en de boeken door de bekende verkortingen: ברא (Gen.) שמו (Ex.) enz.

2) Zie bij noot 2) op blz. 109. W. Caspari, Die Wortsippe בבר, 1908.

3) Buber u. Rosenzweig, Die Schrift u. ihre Verdeutschung, 1936, S. 137, 167.

4) A. R. Hulst, in: The Bible Translator, Jan. 1950, bl. 40.

wie der rechte Stiefel auf den linken Fusz" ¹⁾). Toch is het een moeilijke bezigheid onder de zon. Luther, die het weten kon, heeft gezegd: Uebersetzen heisst zwei Herren dienen" ²⁾). Inderdaad. We moeten uit het Sem(ietisch) in het Japhet(ietisch) vertalen. En als het waar is, dat ieder woord is „a peace of philosophy" ³⁾, of wat Miskotte zegt, dat in iedere Bijbelvertaling een hele *midrasch* verborgen ligt ⁴⁾, wat kan dan al niet in een enkele translatie bij uitlegging veel onwezenlijks zijn ingelegd of ook weggelaten.

Ten bewijze van de betekenis der semasiologie willen we nu nog iets „uit de werkplaats" tonen. Let wel, niet: in de werkplaats. Daarvoor zouden nog heel wat meer kolommetjes nodig zijn dan een schrijver in „Vox" gegund kunnen worden. We kunnen slechts in ruwe schets een paar voorbeelden geven, heel willekeurig gekozen, van een praepositie en een nomen verbale.

Het voorzetsel על. Uit de aard der praeposities vloeit de „Bedeutungswandel" als vanzelf voort. Immers, de uitgangen der nomina geven slechts de eenvoudigste verhoudingen tussen personen en zaken weer. Naarmate echter de verscheidenheid in het menschenleven gecompliceerder werd, kwam men er geleidelijk toe om door vorming van voorzetsels de nieuwe verhoudingen aan te duiden. Deze zins-deeltjes (partikels) drukten die verhoudingen uit door het begrip van hun stambegrip.

Oorspronkelijk toch waren eigenlijk alle praeposities substantieven. Zo ook על; als subst. betekent het: hoogte, bovendeel, van עלה, opstijgen. Vandaar de primaire betekenis van het voorzetsel „op" of „over". Langs de lijn van het „op" ontwikkelde zich nu de betekenis van „wegens", dat is immers: *op* (grond van); terwijl via het „over" slechts een geringe gedachte-modulatie nodig was (over... heen) om de betekenis van „tegen" te bewerken, b.v. Ri. 16:9: „de Filistijnen over u" עלֶיךָ. De voorstelling gaat er hierbij vanuit, dat de aanvaller zijn standpunt boven de tegenpartij zoekt om deze vandaar te *overweldigen*. En dán zijn er nog de gevallen, dat על in de zin van לִפְנֵי moet gelezen worden, welke verwisseling door allerlei oorzaken ⁵⁾ ook mogelijk werd.

Gaan we nu met dit etymologisch-semasiologisch materiaal tot een tekst als Zach. 13:7, laatste gedeelte. De St. Vert. heeft: „en Ik zal mijn hand *tot* te kleinen wenden". De vraag is hier: heeft de uitdrukking על הַשֵּׁב יָד עַל ene gunstige of ongunstige zin? In het 4-tal plaatsen, waar zij gevonden wordt, moet ze genomen in malam partem, in de zin dus van „tegen". Dit feit is echter het beslissende nog niet. Het finale uitsluitsel moet de context geven. Ik kan hier natuurlijk het hele betoog daarvoor niet geven. Maar wie het verband onderzoekt, zal ongetwijfeld hier kiezen voor על in de zin van *tegen*. Vrijwel alle nieuwere exegeten komen hier tot dezelfde conclusie ⁶⁾. We krijgen dan de vertaling: „maar Ik zal mijn

¹⁾ Bij Caspari, ueber semasiol. unters., in een noot S. 209.

²⁾ Buber u. Rosenzweig, a.w. S. 88.

³⁾ R. B. Girdlestone, Synonyms of the O.T. 1948, p. 76.

⁴⁾ Om het levende Woord, 1948, bl. 50.

⁵⁾ A. Noordt zij, Het Hebr. voorzetsel לִפְנֵי, 1896, bl. 98 vv.

⁶⁾ Ik noem slechts G. Smit (T. en U.) A.H. Edelkoort, De profeet Zacharia, 1947, bl. 144 vv., C. Brouwer, Wachter en Herder, 1949 (diss. Utr.) bl. 219. R.K. Bijbelvert. v. d. „Petr. Can. Ver." 1948. — Ridderbos (Korte Verkl.) vertaalt: en Ik zal mijn hand leggen aan de kleinen, evenwel ook opgevat in ongunstige zin.

hand *tegen* de kleinen (geringen) keren, wat dus leidt tot een precies tegenovergestelde vertaling (en exegese) als van de St. Vert. e.a.

2. Het woord מַלִּיץ. Vijf Schriftplaatsen komen daarbij ter sprake: Gen. 42 : 23, Jes. 43 : 27, Job 16 : 20, 33 : 23 en 2 Kr. 32 : 31. Ook hier moet de semasiologie de etymologie de hand reiken om tot de rechte betekenis te geraken. Studie van het wortelbegrip alleen brengt er ons niet.

מַלִּיץ is part. Hi. van de stam לִיץ, dat in Q. de betekenis heeft van spotten, zoals dat in tal van derivata uitkomt: לִיץ spotter, לִיצוֹן spotternij, מַלִּיצָה spotlied, raadsel. Doch met deze grondbetekenis komt men slechts in één van de 5 gevallen uit: in Job 16 : 20. In de andere is de zin sterk gewijzigd: tolk (Gen. 42 : 23), woordvoerders (Jes. 43 : 27), voorspreker (Job. 33 : 23), en in 2 Kr. 32 : 31 vertaalt men: tolken, onderhandelaars of afgezanten. De overgang tussen deze vierderlei zin is niet zo groot: 't zijn met elkaar samenhangen nuanceringen van het begrip: tussenpersoon of bemiddelaar.

Maar nu komt het fijne semasiologische puntje: de afleiding van dit begrip uit de grondbetekenis *spotten*. Op verschillende wijzen heeft men deze betekenisverandering trachten te verklaren. Gesenius-Buhl (Wörterb.) hakt kortweg de gordiaanse knoop door en neemt eenvoudig twee heterogene stammen aan. Ed. König (Wörterb.) wil de betekenisverandering metonymisch (synecdochisch) verklaren: de Hi. zou hier betekenen: „scheinbar spotten, weil in fremden Lauten reden: dolmetschen”. Dit komt dichter bij. De Hi. kan inderdaad uitdrukken: „sein Handlung so und so machen”¹⁾, dus zich gedragen als spotter. Nog duidelijker geeft m.i. Prof. De Boer de lijn aan²⁾. Hij acht het niet onwaarschijnlijk, dat beide betekenissen: spotten én tolk zijn op één grondbetekenis van לִיץ teruggaan. Deze stam betekent, volgens De Boer: verdraaien van woorden, (veranderd) herhalen, en zo éénerzijds, in óngunstige zin: spotten (vergel. ons „nawauwelen”) en ánderzijds in gúnstige zin: vertalen. Dit is aannemelijk. Iemand, die tolk is, herhaalt de woorden van een ander; en omdat hij in een vréemde taal spreekt, wékt hij metterdaad de indruk van een spotter. (We kunnen hierbij b.v. denken aan Jes. 28, waar zakelijk beide betekenissen met elkaar in verband worden gezet: de spot der Judeesche priesters en profeten, vs. 7, 14, wordt met Góds spot: de gedreigde overheersing door een volk van „belachlijke lippen”, vs. 11, beantwoord).

Kan deze verklaring worden geaccepteerd, dan is de volgende stap te doen: een tolk is een tussenpersoon, een bemiddelaar; en zo iemand kan als woordvoerder, voorspreker, onderhandelaar of (af)gezant optreden, zoals in bovenstaande teksten bleek.

Alleen Job 16 : 20 blijft nog buiten deze redenering. Hier verdient de oorspronkelijke betekenis van spotter de voorkeur. Wel wil Johansson³⁾, evenals in Job 33 : 23, ook hier het tólk-begrip doorvoeren, en lezen: „mijn voorspreker is mijn vriend”, deze woorden als bijstelling opvattend van לִיץ en van שָׁדָי uit vs. 19, vs. 20 als tussenzin nemend — wat

¹⁾ Gesenius-Bergsträsser. Hebr. Gramm. 29. Aufl. 1929, S. 103. 19 e.

²⁾ De Voorbede in h. O.T. (O.T.ische Stud. III, 1943) bl. 109, 165.

³⁾ Nils Johansson, Parakletoi. Diss. Lund, 1940, S. 27 ff.

niet geheel en al verwerpelijk is — doch Johansson kan deze opvatting niet voordragen zonder enige wijziging der masoretisch punctuatie aan te brengen. Wie zich houdt aan het מליץ רצי der M.T. krijgt de m.i. meest zinrijke vertaling: mijn vrienden bespotten mij, (letterlijk: zijn mijn bespotters). In deze tekst is dan nog de oorspronkelijke betekenis bewaard. Het is n.l. geen ongewoon verschijnsel, dat oude en nieuwe betekenissen van éénzelfde woordklank zich naast elkaar handhaven.

Laat ik hier ter aanvulling nog even mogen wijzen op de Targum. Deze vertaalt het woord מליץ in Job 16 : 20; 33 : 23 door פִּרְקָלִיט. Dit is vooral hierom zo opmerkelijk, niet slechts, omdat dit woord de Aramese vertolking is van het Griekse παράκλητος, als technische term aan de rechtspraak ontleend. Maar vooral ook, omdat deze rabbijnse vertaling de brug legt naar het Nieuwtestamentisch begrip parakleet, dat we in zijn rijkdom niet zullen grijpen, zonder rekening te houden met de Oudtestamentische „melits”-gedachte, een vraag, door Johansson in zijn „Parakletoi” breed behandeld.

Ook door dit voorbeeld kunnen we zien, hoe de semasiologie niet maar de etymologie aanvult, doch ook de exegese dient door een „einführend” willen indringen in het fijne weefsel van het contextueel stramien om aan elk patroon daarin de vereiste aandacht te schenken.

We moeten nu dit artikel gaan besluiten. De voorbeelden moesten uiteraard uit „kleingoed” worden gekozen. Men zal echter hebben begrepen, dat naarmate de te onderzoeken begrippen belangrijker zijn, de semantische studie ook in waarde stijgt. Er zijn van die grondwoorden, die als aderen door de Bijbel lopen en die vastzitten aan het geheel der Schrift, 'k bedoel stammen en woorden als קדש, צדק, שלם, שש, תורה, חסד, חן, בריה, חן, חסד om maar enkele te noemen. Ze zijn eigenlijk niet door een Nederlands equivalent weer te geven. Wie zulke begrippen semasiologisch onderzoekt, leert wat *Bijbels denken* is. Daartoe is nodig, wat men in Bengel geprezen heeft: zitten onder de boom der Schrift om het geruis der bladeren te vertolken. En wat Is. v. Dijk aangaande „Euripides” citeert, zou men ook op de studie van de Bijbel kunnen toepassen: „wer ihn lieb gewonnen und an seiner Sphaere lang gesogen hat”¹⁾, die schept de voorwaarde om het aroma van de Schrifttaal te genieten en te laten genieten.

We zijn dankbaar voor de reeds talrijke studiën op dit gebied²⁾.

¹⁾ Gez. Geschriften, II, bl. 80.

²⁾ Een opsomming er van te geven is hier vanwege de veelheid niet doenlijk. De talrijke tijdschriftartt. passerend, noem ik enkele geschriften uit de laatste tijd. Allereerst wijs ik op de reeks „Oudtest. Studiën”, uitgeg. door Prof. P. A. de Boer, Leiden, Dl. I-VII (1942-1950), waarin we menige proeve van semasiologie aantreffen, ik noem slechts: An inquiry into the meaning of the term מִשָּׁע (Dl. I, De Boer), De voorbede in het O.T. (heel deel III omvattend, De Boer), The term Hizza (dl. VII, Vriezen) Les Pauvres d'Israël et leur Piété, (dl. VII, J. v. d. Ploeg) — Voorts: N. Glueck, Das Wort hesed, 1927; K. H. J. Fahlgren, Sedaka, 1932; J. J. Stamm, Erlösen u. Vergeben im A.T. 1940. G. Östborn, Tora in the O.T. 1945; N. H. Snaith, a. w. A. R. Hulst, Belijden en loven, 1948; B. J. Oosterhof, De vreze des Heren i. h. O.T. 1949; Irene Lande, Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im A.T., 1949.

Verder moge ik verwijzen naar mijn artt. over „Oudtest. Semasiologie” in: Geref. Th. Ts. 1949, 1950.

Maar ze verschijnen nog te veel zonder vastgesteld plan. Er is meer systematische opzet nodig. Voor het N.T. hebben we straks het monumentale „Theol. Wörterbuch“, 5 delen groot, dat van onschatbare betekenis voor de exegese is. Ook vinden we daar waardevolle semasiologie van O.T.ische begrippen. Doch ze zijn daar slechts introductief, niet constitutief. Daarom heeft deze „Kittel“ een pendant, een complementum nodig. Mogen de Oudtestamentici zich weldra opmaken om met vereende kracht, naar weloverwogen plan, deze „Kittel“ van het N.T., te geven zijn Oudtestamentische כִּי כִּי.

Kampen.

K. J. CREMER.

De Zuidoost-hoek van Friesland.

Een oude liefde heeft mij de vraag bezorgd, een artikel te willen schrijven over de Zuidoost-hoek van Friesland. Na grote aarzeling heb ik dit aanvaard, omdat ik van de Redactie heb begrepen, dat daarmee allereerst een practisch doel beoogd werd n.l. om de jongere theologen enigszins te helpen zich te oriënteren in de streek waar zij straks mogelijk hun werkterrein zullen vinden.

Mijn bron is voornamelijk de persoonlijke ervaring uit de jaren, die ik daar zelf als predikant doorbracht, en vooral ook uit de tijd dat ik met anderen als Classicaal gedelegeerde de hele streek doorzwierf voor zgn. geestelijke kerkvisitatie.

Wanneer ik spreek over de Zuidoost-hoek van Friesland, dan bedoel ik daarmee het gebied dat zo ongeveer samenvalt met de vier burgerlijke gemeenten Opsterland, Heerenveen, Oost- en Weststellingwerf. Wat de aard der bevolking aangaat, is het stellig geen eenheid. Dit komt al dadelijk uit in de taal. In het Noorden spreekt men Fries, in het Zuiden een Saksisch dialect, dat aansluit bij dat van de kop van Overijsel en Z.W. Drenthe. Dit levert aanmerkelijke verschillen op en toch zijn deze delen — door hun hele opkomst en ontwikkeling — zodanig met elkaar verbonden, dat het mij geoorloofd lijkt, aanvankelijk deze verschillen even over het hoofd te zien. Om het beeld, dat deze streek vertoont, goed te kunnen begrijpen, is het nodig, dat ik eerst iets over het verleden zeg:

Vanouds is de Zuidoost-hoek van Friesland één groot veengebied geweest met op de zandruggen reeds de meeste dorpen. In het Oosten hoogveen, bedekt met uitgestrekte heidevelden. In het Westen meer laagveen, aansluitend aan het laagveengebied van Midden-Friesland. In de 18-e en 19-e eeuw is men ook hier, evenals elders in den lande (Groningen bijv.) begonnen het veen af te graven.

Uit die tijd dateren de Compagnonsvaarten met hun vele wijken, die zo karakteristiek zijn voor het landschapsbeeld. Toen het hoogveen groten-deels vergraven was, begon men ook met het laagveen, hetgeen de polders in het Westelijk gedeelte deed ontstaan.

Deze veenkoloniale tijd heeft wel sterk het stempel gedrukt op de gehele streek. Niet alleen doordat op deze wijze grote velden, die tot dusver eigenlijk voor weinig meer gebruikt werden dan voor jachtterrein, in cultuurland werd herschapen, doch ook doordat de turfgraverij veel volk

van elders trok om daarin een bestaan te zoeken. Het is met cijfers aan te tonen, dat gedurende die periode het bevolkingsaantal soms sprongsgewijze toenam, terwijl daarna weer een toestand van stabiliteit, ja soms zelfs van een kleine vermindering intrad. (Vgl. Dr H. G. W. v. d. Wielen - „Een Friesche Landbouw-Veenkolonie”, blz. 26).

Talrijke arbeiders hebben zich in deze streken in de loop der tijd gevestigd in vaak zeer eenvoudige woningen. Plaggenhutten en krotten kwamen in deze streken aan het einde van de vorige eeuw nog zeer veel voor. Vooral in de tweede helft der 19e eeuw, toen het veengraven door een overvoerde markt en de opkomende steenkoolindustrie met grote moeilijkheden te kampen kreeg, heeft dit geleid tot sociale noodtoestanden, juist onder de arbeidersbevolking. In tegenstelling met bijv. de Groninger veenkoloniën was hier geen jonge, opkomende industrie, welke het teveel aan arbeidskrachten op kon vangen. Gevolg was veel werkeloosheid, lage lonen en bittere armoede. Daar kwam nog bij dat praktijken als gedwongen winkelnering — en als gevolg daarvan het borgen bij de onderbaas — veel verbittering kweekten. Hier moest het jonge opkomende socialisme een welbereide voedingsbodem vinden. De Zuidoost-hoek van Friesland staat dan ook bekend als de „Rode Hoek”, de hoek waar het revolutionnaire socialisme diepe wortels schoot.

Wanneer ik na deze inleiding, die ons even een kleine kijk gaf op de historische groei van deze streek, nu meer overga tot een bespreking van de toestand, zoals die zich thans voordoet, dan is het eerste wat ik hier kan zeggen, dit: dat wij hier te doen hebben met een sterk agrarische bevolking. Vooral na de invoering van de kunstmest is het boerenbedrijf (vaak, vooral in het oude hoogveendeel, gemengd bedrijf) van grote betekenis geworden.

Onder deze boeren bevinden zich veel pachters. Het percentage loopt in de verschillende hoeken wel uiteen. Vooral in Opsterland bevindt zich nog veel land in handen van adel en patriciërs. Zeer grote bedrijven vindt men er heel weinig. Het type van 10-25 ha is normaal, doch er zijn ook veel kleinere bedrijven.

Industrie vindt men in de Zuidoost-hoek nog betrekkelijk weinig, ofschoon het overschot aan arbeidskrachten dat uit het verleden nog steeds nawerkt en dat door de voortgaande mechanisering ook van het boerenbedrijf in de hand wordt gewerkt, gunstige voorwaarden schept. Voorzover zij er is, draagt ze toch ook nog een sterk agrarisch karakter. Zuivelfabrieken vindt men op vele plaatsen, daarnaast bijv. in Gorredijk kleinere bedrijven voor het vervaardigen van melkbussen en zuivelwerktuigen. In Noordwolde is bekend de rietvlechtindustrie. Toch liggen hier grotere mogelijkheden, om niet te spreken van noodwendigheden. Want er woont in deze streken nog steeds een talrijke arbeidersbevolking, die niet gemakkelijk emplooy vindt.

In enkele plaatsen heeft zich een behoorlijke middenstand ontwikkeld. Allereerst in Heerenveen, dat reeds vanouds het karakter van een stad heeft. Daarnaast in Wolvega, ook als marktplaats bekend, en ten slotte in Gorredijk.

In het algemeen kan men zeggen, dat men in deze streek van Friesland te doen heeft met een bevolking, die hard heeft moeten vechten voor het bestaan, ook de boeren (denk aan de landbouwcrissen) en dit heeft

op het hele leven, niet in het minst ook op het geestelijk-culturele leven, mede zijn stempel gedrukt.

Wat politieke kleur betreft is de gehele Z.O. hoek, zoals ik reeds gezegd heb, sterk rood gekleurd. Het volgende staatje, dat een overzicht geeft van de verkiezingen voor de Tweede Kamer in 1948 illustreert dat duidelijk ¹⁾).

Gemeente	Aantal uitgebr. stemmen	P.v.d.A.	C.P.N.	A.R.	C.H.	V.V.D.	K.V.P.	Div.
Opsterland	10.572	3.599	2.239	2.299	896	958	81	500
Heerenveen	12.117	4.628	2.360	1.689	1.163	1.380	431	466
O. Stellingw.	8.521	3.094	1.223	1.680	1.213	551	114	646
W. Stellingw.	10.510	4.596	1.250	888	1.366	1.044	1.076	290

Uit wat ik over de geschiedenis heb aangehaald, is dit volkomen begrijpelijk. De crisis in het veengebied viel samen met de opkomst van het Socialisme. Vooral de namen van Domela Nieuwenhuis en Geert van der Zwaag, aanhangers van het zgn. „Vrije Socialisme”, dienen hier genoemd. Zij zijn vooral door de arbeiders en door de kleine boertjes als profeten geëerd. In sommige huizen kan men tot op de dag van heden hun portret zien hangen. En nog kan men onder de oudere generatie mensen aantreffen, die met bijna religieuze bewogenheid kunnen vertellen van die tijd, toen men door nacht en ontij heentrok om hun geliefde leiders te horen spreken. In Opsterland en Heerenveen (gemeente) is hun invloed ongetwijfeld wel het sterkst geweest, maar ook in de Stellingwerwen (Noordwolde, Appelscha) hebben zij veel aanhang gehad. De invloed, die vooral het vrije socialisme hier gehad heeft, verklaart mede het grote aantal communistische stemmen in deze streken. Men blijft echter anarchistisch ingesteld. Eigenlijk erkent men alleen het charismatisch leiderschap. Dit verklaart bijv. de bijzondere positie van een figuur als Gerrit Roorda die, hoewel Communist, toch zijn eigen wegen gaat, en juist daardoor bij velen als leider wordt erkend.

De P.v.d.A. is verreweg de sterkste partij in deze streken; zij krijgt haar stemmen niet alleen uit de kringen van de arbeiders en de burgerij, maar ook veel uit boerenkringen en lang niet altijd van de kleine boeren. Men is de tijd van de grote landbouwcrisissen nog niet vergeten. De eigen boeren hebben — sinds de Vrijzinnig Democraten opgingen in de P.v.d.A. — deze zwenking niet best kunnen meemaken. Dit verklaart mee de soms vrij sterke stijging van het aantal stemmen op de V.V.D., wanneer wij deze partij enigszins mogen beschouwen als de voortzetting van de Vrijheidsbond. (Weststellingwerf van 1.6% in 1937 tot ongeveer 10% in 1948!).

De bespreking van de invloed van de kerkelijke partijen kunnen we nalaten, omdat dit ten nauwste samenhangt met het beeld dat deze streek godsdienstig vertoont. Wel is het misschien belangrijk om er op te wijzen, dat ook in rechtzinnige kringen het sociale radicalisme gemakkelijk weerklank vindt, getuige het grote aantal stemmen, dat voor de oorlog de C.D.U. hier wist te behalen, deels ook ten koste van de C.H.U.

¹⁾ Deze en andere cijfers werden mij welwillend ter beschikking gesteld door het Economisch Technologisch Instituut, gevestigd te Leeuwarden.

Om aan de bespreking van de godsdienstige gezindheid wat meer houvast te geven laat ik hier een kleine tabel met cijfers volgen, samengesteld op grond van de volkstelling van 1947.

Gemeente	N.H.	Geref.	R.K.	Overige kerkgen.	Geen kerkgen.	Totaal
Opsterland	7.403	4.679	107	486	8.224	20.899
Heerenveen	8.023	2.976	852	861	10.922	23.634
O. Stellingw.	7.883	3.154	80	261	5.666	17.044
W. Stellingw.	9.334	1.271	2.197	645	6.457	19.904

Wanneer we deze cijfers eens rustig bekijken, dan valt onmiddellijk op het grote getal dergenen, die niet meer tot een kerkgenootschap behoren. Dit wisselt tussen de 30 en 45%. Wanneer we de cijfers dorps-gewijze vergelijken, dan is dit percentage soms nog heel wat hoger en stijgt het in plaatsen als Terwispel, Tijnje en Noordwolde tot flink boven de 50%.

Ongetwijfeld is er een nauwe samenhang tussen de sterke greep die het oude Socialisme hier op de massa heeft gehad en deze onkerkelijkheid. Nog steeds wordt door velen de kerk gezien als een instituut, dat werkt als een rem op de vooruitgang van de wereld. Dageraadspiegandaa heeft indertijd het zijne er toe bijgedragen om dit diepe wantrouwen tegen de kerk te versterken. Toch is het mij steeds gebleken, dat bij deze mensen de verbittering meer ging tegen de kerk als instituut dan tegen het Evangelie als zodanig. Men treft onder deze mensen toch ook niet zelden figuren aan, die de Bijbel behoorlijk kennen, die er graag op wijzen, dat Jezus eigenlijk al de eerste Revolutionnair geweest is, in dienst van het grote ideaal van een waarachtige broederschap. Hier wreekt zich wel heel sterk de sociale onbewogenheid van de kerk in het verleden. Oude mensen uit mijn eerste gemeente Lippenhuizen herinnerden zich nog, hoe in ongeveer 1880 de kerk soms nog geheel bezet was. Maar daarna begint de grote aftocht. De strijd tegen de drie K.'s was begonnen: Kerk, Kroeg en Kazerne. Predikanten hebben van dit alles soms ook maar merkwaardig weinig begrepen. Van één van hen, die met name werd genoemd, leefde in mijn gemeente de uitspraak voort, dat de armen hun ellende hadden te danken aan het feit, dat ze niet sparen konden.

In een dergelijke situatie moest de band met de arbeiders wel verloren gaan. Daarnaast is het de vraag of er op verschillende plaatsen wel ooit een band bestaan heeft. De veenarbeiders vooral vormden een vlottende bevolking, waardoor van een werkelijke band weinig terecht kon komen.

Niet de Kerk, maar de kroeg was de verzamelplaats. Dit verklaart de grote onkerkelijkheid in plaatsen als Terwispel, Tijnje, en Beets waar de veenderijen zich het langst gehandhaafd hebben. Hoewel de onkerkelijkheid in de Z.O.-hoek krachtens oorsprong zeer beslist principiële trekken vertoont, is dit in onze tijd toch wel aan het afnemen. Gebeurde het een 30 jaar geleden geregeld, dat men als predikant op huisbezoek de deur gewezen kreeg, in onze tijd zal dit toch niet zo gemakkelijk meer voorkomen. Veel hangt hier ook af van de persoon van de predikant.

In het algemeen kan men zeggen, is de onkerkelijkheid van deze

streek, welke vroeger werkelijk vijandig was gezind, bezig te veranderen in een volkomen onverschilligheid. Ook in deze kringen gaat men er bijv. weer meer en meer toe over — aansluitend aan de dorpstraditie — om bij begrafenissen de voorgang te vragen van de predikant, terwijl vroeger vaak socialistische voormannen dit deden.

Uit de bovenstaande tabel laat zich gemakkelijk aflezen, dat de Hervormde Kerk hier nog beslist de dominerende positie heeft behouden. De Gereformeerde Kerk is hier ongetwijfeld niet zonder betekenis, zeker niet in het Oostelijk gedeelte, dat aansluit aan het Westerkwartier van Groningen en bij Drachten (Ureterp - Siegerswoude - Bakkeveen - Haulerwijk - Donkerbroek) en in een plaats als Heerenveen, doch op verreweg de meeste plaatsen blijft ze iets behouden van het karakter van „het lokaaltje” (de lytse tsjerke). Rooms-Katholieken zijn alleen van betekenis in Weststellingwerf, vooral in Blesdijke en Wolvega. Daarbuiten weer alleen in Heerenveen.

Van de kleinere Kerkgenootschappen moet ik noemen de Doopsgezinden, die zich door hun sterke onderlinge band wel handhaven. Maar het overgrote deel is toch Hervormd. De Hervormde Kerk vindt in de gehele Z.O. hoek, uitgezonderd de enkele grotere plaatsen, haar draagvlak in het boerenelement. Zij is practisch geheel vrijzinnig georiënteerd. Van de 31 gemeenten (samenvallend met de ringen Heerenveen en Wolvega) zijn er slechts een 8-tal in meerderheid rechtzinnig.

Met het geestelijke leven is het in tal van gemeenten triest gesteld. Ongetwijfeld komt dit voor een deel op rekening van het oude Modernisme, dat de mensen vaak te weinig aan de Kerk heeft weten te binden. Maar ook hebben de langdurige vacatures die op meerdere plaatsen hebben bestaan door de conflicten met de Raad van Beheer, — hier en daar ook tengevolge van te lage predikantstractementen — zeer funest gewerkt.

Diensten met niet meer dan 25 mensen zijn dan ook geen uitzondering. En niet zelden is het, dat het kerkbezoek mee bepaald wordt door andere dan geestelijke banden. Het grondbezit der kerk is op vele plaatsen een factor van gewicht. Predikanten hebben in het verleden deze soms ongeestelijke band versterkt door als kassier van de boerenleenbank of als ontginner op te treden. Deze dingen hebben soms juist de goede elementen afgestoten.

Toch is er in vele gemeenten een kentering te bespeuren. En bovendien zijn er ook steeds gemeenten geweest, waar de dingen veel gunstiger lagen. Hier wordt het duidelijk, welk een belangrijke invloed er kan uitgaan van de persoon van de predikant. Er is ook waarachtig geloof en werkelijk geestelijke belangstelling. En dat niet alleen in de kring van hen, die vanouds de kerk zijn trouw gebleven, doch ook daar, waar men met de kerk gebroken had.

De bevolking van de Z.O. hoek heeft toch ook steeds een sterke idealistische inslag gehad. Ik zou weer kunnen wijzen op het socialisme, maar wil daarnaast graag noemen de geheelonthoudersbeweging, de belangstelling voor het Volkshogeschoolwerk, etc. De bevolking is niet ruw en grof zoals zo vaak gedacht wordt. Wanneer de jeugd op straat zingt, zingt ze niet zelden de eigen Friese liederen; alcoholgebruik is vaak zeer gering; ze staat daarin vaak boven vele andere streken van ons land. Men heeft dit gezonde idealisme echter vaak in de kerk gemist. Waar dit

echter meer tot uiting komt, daar ontstaat de openheid. Opmerkelijk is, dat een beweging als die van Gemeente-opbouw toch wel op vele plaatsen warm ontvangen is. En dat dit er toe geleid heeft, dat in verschillende gemeenten het met de richtingstellingen goed verloopt. De Evangeliesaties waren vaak heel klein en men voelt dat men elkander nodig heeft. Dit werkt natuurlijk een en ander in de hand.

In het Noordelijke, Friese gedeelte liggen de dingen trouwens wel iets anders dan in het Zuiden, dat Saksisch is van aard. De Fries in de Z.O. hoek is individualistisch ingesteld, de Saks daarentegen is meer gemeenschapsmens. Mijn ervaring ligt in het Friese deel. Men vraagt daar van de preek een eenvoudig woord, dat niet te veel Bijbelkennis veronderstelt en aansluit aan het dagelijks leven. Maar . . . recht op de man af! Hij waardeert het, wanneer het hem gezegd wordt, maar hij zal het zelf ook zeggen. Voorzichtig, welwillend, maar hij zegt het. Daarin is de Fries van de Z.O. hoek toch misschien wel iets anders dan die van het Westen. Hij is minder stroef, minder gesloten.

De sacramenten staan niet hoog in aanzien. Kinderen worden vaak alleen gedoopt van echt meelevende ouders. En eigenlijk stuit men telkens op de vraag of de volwassendoop niet beter is. Het Avondmaal wordt meer beleefd als liefde- en gedachtenismaal, dan als Sacrament. De geloofsbelijdenis daarentegen ziet men als een echt persoonlijke verbintenis.

Op groot catechisatiebezoek kan — in verband met de hele toestand daar — niet gerekend worden. Het beste is de jeugd vaak nog te bereiken via jeugdclubs, ofschoon het kerkelijk Jeugdwerk anders dan in vele andere streken, in afdelingen van J.V.O. (onthoudersbeweging) en Fryske Jongerein concurrenten heeft. Maar op de schoolcatechisaties wordt het getal dergenen, die niet komen, steeds geringer. In de kerk komt de jeugd heel weinig, enkele plaatsen uitgezonderd.

Bij begrafenis wordt de predikant steeds gevraagd, het is een dorps-traditie, welke alleen bij de oude antikerkelijkheid wel eens is afgeschaft, doch weer steeds meer ingang vindt. Hier ligt een kans voor evangelisatie.

In het Zuidelijke gedeelte van de Z.O. hoek liggen al deze dingen even anders. Men is voorzichtiger, lauwer, in het algemeen meer Drents georiënteerd in heel zijn geestelijk leven en in verband daarmee ook in zijn houding tegenover de kerk. Dit verklaart dat in de Stellingwerfen het getal dergenen, die niet meer tot een kerk wensen te behoren, toch wel procentsgewijs behoorlijk lager ligt dan in het Noorden. Maar dit zegt niets (denk aan Drente) over de werkelijke belangstelling. In de enkele rechtzinnige gemeenten is het met het geestelijke leven, wanneer we dat althans voor een belangrijk gedeelte mogen afmeten naar kerkgang, deelname aan het Avondmaal, enz., vaak wel iets beter gesteld. De eigen organisaties hebben hier vanouds de mensen beter bij elkaar gehouden. Daar staat tegenover, dat het levende contact met de rest van de bevolking, — want geen enkel dorp in de Z.O. hoek kent niet een grote groep onkerkelijken — wel sterk daaronder heeft geleden.

De scholenkwestie heeft hier en daar ook de groepen sterk uit elkaar gedreven. De openbare school is hier echter practisch overal de school gebleven, op vele plaatsen zelfs de enige.

Het beeld, dat ik zo getekend heb, dat zeker als het goed zou zijn, gedetailleerder en scherper zijn moest — maar dat zou behoorlijke studie

vergen, juist omdat we hier te doen hebben met een zeer gecompliceerd geheel — is niet bemoedigend. Men is zich dit daar ook wel bewust. Van daar dat er pogingen in het werk gesteld worden, om met medewerking van de Generale Synode van de Ned. Herv. Kerk tot een forse aanpak van het werk te komen, enigszins op de wijze van Noord-Holland. Dit kan tot een grote verbetering leiden, wanneer men de predikant, die men hier met bijzondere opdracht wil beroepen, om inspirerend en coördinerend (beleggen van conferenties voor vrouwen, — jonge lidmaten — en jeugdgroepen, etc.) werkzaam te zijn, niet ook, zoals men in de laatste tijd van plan schijnt, al te zeer met de zorg van een eigen pastoraat gaat belasten. Het pastoraat alleen al vraagt juist in deze streken zo zeer de inzet van de gehele persoon, dat bij een dergelijke combinatie of van het een of van het ander, niets terecht zou komen; waarbij dan moge worden opgemerkt, dat wanneer de man in kwestie van zijn pastoraat niets maakte, hij ongetwijfeld het morele overwicht zou verliezen, dat voor een dergelijke positie toch zeer beslist noodzakelijk is. Wat hier echter allereerst nodig is, dat is doodgewoon trouw en goed domine's-werk. Zondagsschool, geregelde schoolcatechisaties, huisbezoek en zo mogelijk Jeugdwerk. Een staag en rustig en volhardend doorwerken; daar moet het uiteindelijk (in elke gemeente, maar zeker hier) van komen. In het verleden en ook nog wel in het heden, heeft het daar in verscheidene gemeenten door allerlei oorzaken, maar vooral ook door de vele vacatures, vaak aan ontbroken. Toch ben ik er zeker van, dat hier kansen liggen. De bevolking van Z.O. Friesland, ze mag dan in grote drommen optrekken naar Heerenveen als haar geliefde Abe voetbalt, bezit toch ook nog steeds belangrijke aanknopingspunten voor een bewust geestelijk leven. Nu ik het geheel overlees heb ik het gevoel, dat dit artikel — ofschoon mijn opdracht de woorden sociologische analyse vermeldde — toch weinig meer kan heten dan enkele opmerkingen over het geestelijk-cultureel aspect van de Z.O. hoek van Friesland. Mijn enige verontschuldiging is, dat er toch ergens een begin moet zijn. Toch hoop ik, dat ik door dit korte relaas de jongere Theologen enigszins heb kunnen helpen om zich een voorstelling te kunnen maken van het werk in deze streek. Dat zij zich niet laten afschrikken door de ongetwijfeld niet zo gemakkelijke omstandigheden waaronder hier gewerkt moet worden, maar zich veel meer laten aanmoedigen door de opdracht, die ons in het Evangelie is gegeven:

„Gaat dan heen, maakt al de volken tot mijne Discipelen en doopt hen in de naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes en leert hen onderhouden al wat Ik U geboden heb”.

Assen.

L. HOVING.

Boekbesprekingen.

Dr G. P. van Itterzon, *Kerkhistorische lijnen*. J. H. Kok N.V. Kampen 1949, 179 blz. geb. / 2.75.

Dit boekje, ontstaan uit de practijk van cursussen voor het Diploma voor het christelijk onderwijs, wil cursisten, scholieren en studenten een schematisch overzicht geven van de hoofdlijnen in de kerkgeschiedenis. Misschien is het boekje voor cursisten geschikt, studenten zullen er minder aan hebben. Terecht raadt de schrijver

aan om naast deze „lijnen” een studieboek te lezen. Maar dan kunnen de studenten beter zelf een excerpt maken, dit lijkt me trouwens nuttiger dan het uit het hoofd leren van veel nogal dor feitenmateriaal. In een eigen excerpt ligt ook iets persoonlijks, wat de studie aantrekkelijker maakt.

Nog enkele opmerkingen: Op blz. 14 staat de „volheid des tijds” (Gal 4 : 4) in een jaartallenrijtje tussen het Jodendom en Jezus Christus. Dit schept een noodlottige verwarring van prediking en historisch feitenmateriaal.

Het is moeilijk in een excerpt een goede stijl te bewaren. Onaanvaardbaar lijkt me toch wat we onder Luther lezen (blz. 81): „Door: a. de dood van een vriend, b. een onweer bij Stotternheim, c. de onrust van zijn ziel, in het Augustijner klooster te Erfurt”.

Niet alleen van weinig goede stijl, ook van weinig goede smaak getuigt wat we als 2e karakteristiek van de Quakers vinden (blz. 123) „2. Geen: bijbel, belijdenis en dogma; historische Christus en plaatsbekleding; ambten en sacramenten (soms wel: silent meeting); krijgsveld en eed; slavernij, scherts. Dat de Schr. de indruk wekt dat alle Quakers van de bijbel verstoken zijn is erg, nóg erger dat hij hen alle gevoel voor humor ontzegt.

Onder classicisme lezen we: (bl. 136).

„Goethe: „De grote heiden van Weimar”, eerst pantheïst, had later meer waardering voor het Christendom.

In plaats van het dogma kwam slechts voorzienigheid en moraal.

Sentimentele natuurprek of nuttigheidsrede. Gering verzet van orthodoxie en piëtisme. Neoprotestantisme”.

Hier mag Karl Barth de schr. nog wel eens opwekken „denen, die vor uns waren, nun doch mehr Liebe zu zu wenden” (Die Protest. Theologie im 19 Jhrdt. S. VI).

Interessant is ook wat we op blz. 163 lezen over Allard Pierson. „Geen kennis van hogere dingen: hij legde zijn ambt neer”. Pierson had misschien de vermaning van Paulus ter harte genomen: „Tracht niet naar de hooge dingen, maar voegt u tot de nederige”. (R. 12 : 16). Tenslotte eindigt het hoofdstukje over de Ned. Herv. Kerk veelzeggend met: „Bij alles invloed van Karl Barth”. (Blz. 166).

Na lezing van deze „lijnen”, vooral bedoeld voor het Diploma voor christelijk onderwijs, beseft men opnieuw dat het vooral voor een theoloog nuttig is wanneer hij zijn vooropleiding ontvangt aan een zgn. neutrale middelbare school en dat hij dankbaar mag zijn wanneer hij mag studeren aan een van onze Universiteiten, waar men als student de moeilijke kunst mag leren te ontdekken waar in de geschiedenis der mensheid, en óók in de kerkgeschiedenis, de waarlijk grote lijnen lopen en wáár het kleine lijntje, van wat ons zelf dierbaar is.

Haarlem.

S. L. VERHEUS.

Dr G. Brillenburg Wurth: „Het christelijk leven: grondlijnen der ethiek”. J. H. Kok N.V. Kampen, 1949. 296 pag. geb. f 6.90.

Dit boek stelt ons midden in de ethische spanningen, waaraan het christelijk leven in onze tijd zo rijk is. Het is een zeer ernstige poging om in de zedelijke crisis van onze tijd en in de vragen, die van alle kanten op ons afstromen, de weg te zoeken naar een waarlijk christelijke levensstijl, een ernstige poging ook om leiding te geven aan hen, die naar een christelijke levensstijl zoeken in de samenleving van onze dagen. En zo een boek, dat ernstige aandacht waard is.

Op een schets van „de zedelijke crisis van onze tijd” (waarin wij tot onze verwondering lezen over „een groei-proces der zonde” en tot onze nog grotere verwondering ook over „een groei-proces van de goddelijke genade” — en beide zijn „empirisch te constateren”!!!) volgt eerst de ontwikkeling van de grondlijnen der ethiek. In de inleiding wordt de zedelijke crisis gewezen aan het optreden van naturalisme (Marx) en levensfilosofie (Nietzsche), die leidden naar het „absolute nihilisme” van het existentialisme in zijn beide representanten Heidegger en Sartre. Men is geneigd zich af te vragen of niet sociologische en psychologische structuurwijzigingen van het mens-zijn een grotere bijdrage hebben geleverd tot het ontstaan van het moderne nihilisme dan de werken van Dilthey, Marx, Nietzsche, Heidegger en Sartre samen. Er is een grotere invloed in de richting van het moderne nihilisme uitgegaan van de uitvinding van de stoommachine en de weefmachine, dan van het

„Communistisch Manifest” of Nietzsches „Antichrist” en het existentialisme is veeleer exponent van een door sociologisch-psychologische factoren zo geworden menswaardering dan gevolg van de levensfilosofie. Tot de zeker niet te aanvaarden stelling: „De moderne mens heeft de hogere wereld *bewust* losgelaten” (pag. 14) — dit geldt van de „massa-mens” zeker niet — zou het bij een minder eenzijdige analyse van de zedelijke crisis van onze tijd zeker niet gekomen zijn, en de zedelijke nood van onze tijd zou bij een sociologisch-psychologische instelling van den toeschouwer naar evenredigheid dieper gepeild zijn. Dat over de Kerken dan enkele weinig aantrekkelijke dingen gezegd zouden moeten worden, laten wij hier maar even in het midden; maar in alle geval zou het dan minder gemakkelijk geweest zijn zo snel af te rekenen juist met Marx en Nietzsche, die met Kierkegaard de weinige waarlijk groten en uit een grote zedelijke passie levenden, denkenden en handelenden waren in het monotone divertissement van het geestesleven van de vorige eeuw. Stellig heeft Karl Jaspers in zijn fijne boekje over „Die geistige Situation der Zeit” zuiverder en dieper de zedelijke nood van onze tijd gepeild dan hier gebeurd is.

De volgende hoofdstukken behandelen de term „het Christelijk leven” (afwijzing van Schleiermacher, de ethische theologie, A. D. Müller en Karl Barth) — „het zedelijke” van de zijde der norm — het zedelijke van de zijde van het subject (over de strijd tussen determinisme en indeterminisme met een verkeerde interpretatie van de leer van Heidegger en Sartre over de vrijheid — vgl. b.v. van M. Heidegger: „Vom Wesen des Grundes” — met een stuk scheppingstheologie over de vrijheid van den mens „in statu integritatis” en over de invloed van de zonde op het Beeld Gods en in verband daarmee een met het Bijbels getuigenis over de vrijheid niet te rijmen benaderen van de menselijke vrijheid uit de schepping). Er volgen dan hoofdstukken over de norm van het christelijk leven (met een felle polemiek tegen de dialectische theologie in verband met de z.g. „scheppingstheologie”, met de conclusie dat het „mogelijk is . . . ook voor de ethiek . . . een uitgangspunt in de schepping te nemen” (pag. 61), een beschouwing over natuurrecht, over Rom. 2 : 14-16, over de Wet in het O.T. en het N.T. enz.) en over het beginsel van het christelijk leven: Christus en de H. Geest zijn het beginsel van dit leven, dat zich toont in de aspecten van wedergeboorte, geloof, bekering en heiligmaking. Wij missen hier het aspect van de roeping en dat van de vrijheid (dat niet „openbaring van het christelijk leven” is, maar waarlijk „beginsel”) en kunnen denschrijven niet gemakkelijk volgen in zijn leer van de heiliging als een *wezenlijke* inwendige vernieuwing door de H. Geest” waarbij sprake is van een „meer en meer” en zelfs „van een zeker proces” op het voetspoor van Abr. Kuypen en met een beroep op II Cor. 3 : 18, dat hier zeker niet terecht is. En verder missen wij de Kerk, de ecclesia, als de ruimte van het christelijk leven en handelen. Dat is wellicht het meest ernstige bezwaar tegen deze ethiek, dat het christelijk leven hier een abstract-individualistische toonzetting heeft, doordat de ecclesia buiten de gezichtskring van den ethicus ligt. Wellicht hangt dit samen met de tekening van de heiligmaking als een „wezenlijke inwendige vernieuwing door de H. Geest”, die gemakkelijk kan leiden tot een emancipatie van de Kerk als moeder der gelovigen: hier wreekt zich in de ethiek een ecclesiologie, die waardevolle aspecten van het Bijbels getuigenis ten enen male miskent. Ten slotte nog een hoofdstuk over de bestemming van het christelijk leven (de eer Gods — het Koninkrijk Gods) en over „de openbaring van het christelijk leven naar zijn individuele zijde” (waarbij de individualistische opzet van deze ethiek, die wij meenden te moeten wijten aan een verkeerde opvatting van de heiliging als „wezenlijke inwendige vernieuwing” weer opvalt) in de aspecten van vrijheid, liefde, lijdzaamheid en vreugde — met merkwaardig frisse klanken, maar weer b.v. vele uiterst belangrijke aspecten van het Bijbels getuigenis over de vrijheid vervagend. Rest ons nog op te merken, dat de discussie met andere standpunten dan die van den schrijver wel eens wat te gemakkelijk verloopt, dat met name de discussie met „Rome” veelal van een nogal grove vereenvoudiging van de tegenstellingen getuigt. Hangt dit wellicht samen met het feit, dat „wij hebben getracht zo te schrijven, dat ook niet-theologen ons kunnen volgen” (pag. 1)? Maar dan nog kunnen wij de voorstellingen, die gegeven worden van de R.K. anthropologie en ethiek, niet steeds aanvaarden.

Wij hebben ons bij deze bespreking laten leiden door de mededeling van den schrijver. „Dit boek verschijnt niet, omdat de schrijver met de hier aan de orde komende vragen gereed is” (pag. 1). Wanneer het waar is, dat wij in een nieuw

horen naar het Woord nieuwe wegen ook in de bezinning op het christelijk leven moeten zoeken — en dit is stellig waar — dan zijn er wellicht ook nieuwe mogelijkheden om in een samen-hören naar het Woord en daardoor in een werkelijk samen-horen deze wegen te zoeken. In dezen zin moge deze critiek gelezen (en evt. afgelezen) worden.

Rolde.

J. S. W.

Dr A. J. de Sopper: „Grenzen der Openbaring” — Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1948, 183 pag.

In dit interessante boekje stelt Dr de Sopper, oud-hoogleraar in de filosofie aan de Leidse Universiteit, zich, zijn uitgangspunt nemende in de Openbaring, de vraag naar de „grenzen van de Openbaring” — d.w.z. wij worden gesteld voor de „transcendentale” vraag naar „de voorwaarden voor de mogelijkheid van de Openbaring” (pag. 15). Onder welke voorwaarden is openbaring mogelijk? Het gaat hier dus over de verhouding van God en Zijn schepping en met afwijzing van monisme en dualisme wordt de voorwaarde voor de mogelijkheid van de Openbaring gevonden in de zijnsanalogie tussen God en schepping. De afwijzing van monisme enerzijds en dualisme anderzijds leidt tot een afgrenzing van „dialectische filosofie” (Hegel) en „dialectische theologie” (Barth) beide, terwijl Pascal vaak de wegwijzer is op dit smalle pad tussen de afronden, die de Openbaring onmogelijk maken. Want wanneer „alle relatie uitgesloten” wordt, dan wordt tegelijk „alle Openbaring onmogelijk gemaakt” (pag. 32) — er is „een vatbaarheid voor Gods Openbaring” die „niet door de zonde vernietigd is” (pag. 47). — Ongetwijfeld valt er veel te leren van de heldere en klare uiteenzettingen van Prof. de Sopper, en zeker is het een genoegen dit boek te lezen. En toch moet men zich bij het lezen van dit boek telkens afvragen of wat hier geschiedt eigenlijk wel mogelijk is, of dit wijsgerig-rustige „zijn uitgangspunt nemen in de Openbaring” niet onmogelijk is. Ik denk hier aan de wijze woorden van Roger Mehl: „Aussi la philosophie n'est elle pas habilitée à travailler à partir de la Révélation, car cela signifierait nécessairement, qu'elle prend la Révélation comme un donné, comme un objet passif... en agissant ainsi elle transformerait la Révélation, sinon dans sa forme, du moins dans son contenu” („La condition du philosophe chrétien, pag. 122). Het is dan ook zo, dat de Openbaring, waarin de schrijver zijn „uitgangspunt” wil nemen al te gemakkelijk en al te oncritisch wordt teruggeschoven van Bethlehem en Golgotha naar de schepping. Daardoor vooral kan de schrijver geen recht doen aan de theologie van Barth, wat b.v. blijkt uit een critiek op diens leer van de „analogia fidei” (o.c. pag. 455): „Met deze analogia fidei, die alle analogia entis uitsluit, komen wij bij de Identiteit terecht”.

Rolde.

J. S. W.

Naar aanleiding van de bespreking van het boekje van Ds P. D. van Royen: „Nederland let op Uw saeck” in het vorige nummer van „Vox Theologica” bereikte de Redactie het volgende schrijven van de „Evangelische Maatschappij” te Utrecht: „... Dit boekje is geen uitgave van de Evangelische Maatschappij. U zult dit ook niet in het boekje vermeld vinden. Het is een particuliere uitgave van Ds van Royen zelf en geheel voor zijn rekening. Wij zouden het op prijs stellen, wanneer U in een volgend nummer een rectificatie zoudt willen opnemen...” Het is de Redactie een genoegen aan dit verzoek te voldoen en dit schrijven onder de aandacht van haar lezers te brengen.

J. S. W.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- C. Aalders, Barthold van Ginkel en P. ten Have: „Altijd Zondag”, Handboek voor het Catechismus-onderricht, Tweede Deel. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk, 1949. 254 pag. geb. f 7.50.
- Dr C. Ch. Aalders: „De Oud-Testamentische profetie en de staat Israël”, Rede enz. J. H. Kok N.V. Kampen, 1949. 48 pag. ing. f 1.50.
- Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 42e jaargang, Aflevering 2 - Jan. 1950. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen.

- Jkvr. C. M. van Asch van Wijck: „Tweezaam is de mens”. Uitg. W. ten Have N.V., Amsterdam 1950. 129 pag. geb. f 3.50.
- Athanasius: „Redevoeringen tegen de Arianen”, vertaald door Dr C. J. de Vogel. „Monumenta Christiana” Eerste Reeks, Deel II. „Het Spectrum”, Utrecht en Brussel, 1949. LXVIII + 328 pag. Bij intekening op de gehele serie geb. f 8.25, bij intekening op de reeks „Geschriften der Kerkvaders” geb. f 9.25; afzonderlijk f 11.50.
- Ds C. B. Bavinck: „Het Evangelie van Lucas” - De Bijbel toegelicht voor het Nederlandse volk. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen, z.j. 158 pag.
- Prof. Dr G. Brillenburg Wurth en Ds J. Overduin: „Suggestie en religie”. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen, 1950. 64 pag. ing. f 1.75.
- D. J. Coumou en N. Heertjes: „De weg van het Evangelie in Oost en West” Derde druk. J. B. Wolters Uitgeversmaatschappij N.V. Groningen-Batavia - 1949. 244 pag. ing. f 4.75, geb. f 5.50.
- Dr H. Dooyeweerd: „Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte” Boek I: Het Griekse voorspel. T. Wever, Franeker, 1949. 496 pag. geb. f 20.—.
- P. J. F. Dupuis: „Uw deel in dit leven”, Vragen rondom verlovings- en huwelijksjaar. Tweede, vermeerdeerde druk. Uitg. W. ten Have N.V., Amsterdam, 1949. 151 pag. Gec. f 2.90, geb. f 3.90.
- Dr Herbert H. Farmer: „Dienaar des Woords” vert. Ds G. J. H. Gijmink. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk, z.j. 133 pag. geb. f 2.90.
- Moeder Clara Fey: „Korte overwegingen” ingedeeld volgens het Kerkelijk jaar. J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1949. 1320 pag. Geb. f 19.50.
- P. Paulinus van Gemert, O.F.M.Cap. en P. Dr Hubertus van Groessen, O.F.M.Cap.: „Rubrieken van misaal en brevier”. J. J. Romen en Zonen, Roermond en Maaseik, 1949. 514 pag. Geb. f 8.75.
- Dr B. Gemser: „De Psalmen” III. Tekst en Uitleg. J. B. Wolters Uitgeversmaatschappij N.V., Groningen, Batavia, 1949. 256 pag. Geb. f 4.50, bij int. f 3.90.
- Dr J. L. Koole: „Liturgie en ambt in de Apostolische Kerk. J. H. Kok N.V., Kampen, 1949. Ing. f 2.75, geb. f 3.75.
- Korte verklaring der Heilige Schrift:
- Dr S. Greidanus: De brief van den apostel Paulus aan de Epheziërs - De brief van den apostel Paulus aan de Philippenzen. Tweede druk. 141 + 98 pag. geb. f 4.90.
- Dr J. Ridderbos: „De kleine profeten” Tweede deel: Van Obadja tot Zefanja. Tweede druk. 204 pag. geb. f 4.50.
- Bedie J. H. Kok N.V., Kampen, 1949.
- De Nieuwe Mens. Maandblad voor beleving van het Christendom. Eerste jaargang, aflevering 3-11 (Juni 1949-Februari 1950). „Het Spectrum”, Utrecht.
- Dr A. D. R. Polman: „De Reformatorische inzet der dogmatiek” Rede enz. J. H. Kok N.V. Kampen, 1950. 35 pag. ing. f 1.25.
- Dr J. B. Poukens S.J.: „Het Nieuwe Testament uit het Grieks vertaald en met inleidingen en aantekeningen voorzien”. N.V. Brepols-Turnhout, z.j. 1078 pag. Gebr. 80.— fr.
- Dr J. B. Poukens S.J.: „De heilige Evangelien en de Handelingen der Apostelen, uit het Grieks vertaald en met inleidingen en aantekeningen voorzien” N.V. Brepols, Turnhout, z.j. 591 pag. Gebr. 40.— fr.
- Ds D. van Swigchem: „Handboekje voor de Evangelistiek”. J. H. Kok N.V., Kampen, 1950. 60 pag. ing. f 1.45.

Aangeboden.

- door Ds H. Roest, Herv. Pred., Beuningen (Geld.).
- Edg. Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen u. Leipzig 1904, f 25.—
- H. F. Kohlbrugge: Betrachtung over het 1e cap v. h. Ev. v. Matth. en: De noodzakelijke betekenis v. h. O.T. etc. in 1 deel gebonden, (rug iets beschadigd) f 3.—
- idem: 6e, 8e, 10e en 11e twaalfstal leerredenen, gec. (ruggen iets beschadigd) a f 2.—
- door D. J. Hoens, Hugo de Grootstraat 18bis, Utrecht.
- K. Barth: Kirchliche Dogmatik. Alle tot nog toe verschenen delen + intekening op de rest bij Boekhandel Broese te Utrecht. Zo goed als nieuw f 100.—

R.K. theologie.

De ervaring leert, dat bij een ontmoeting van theologische studenten van de R.K. Universiteit van Nijmegen met collegae van andere Universiteiten in ons land een van de belangrijkste informaties het stadium betreft van de universitaire studie aan de Nijmeegse theologische Faculteit. In dit kader is het eerste dat opvalt, dat er in Nijmegen alleen priesters studeren, die dus de normale theologische opleiding reeds achter zich hebben. Dit verklaart enerzijds het betrekkelijk kleine aantal studenten in de Theologie, terwijl anderzijds ook de aard van de hier gepleegde studie daardoor mede bepaald wordt. Er wordt hier alleen een complementaire studie, de z.g. cursus maior gevolgd. Laten we dus duidelijkheidshalve eerst een summiere samenvatting geven van de gewone theologische opleiding, die voor iedere priester voorgeschreven is. Deze heeft plaats op de groot-seminaries van de verschillende bisdommen en in de hogere studiehuisen van de diverse orden en congregaties. Steeds wordt vòòr de theologische studie gedurende minstens twee jaren filosofie gedoceerd. Daarna volgt dan de theologische cursus van vier of vijf jaar. Deze omvat altijd de volgende vakken:

Apologetica: over de „credibiliteit” van het geloof, het geloof, voorzover men dat tegenover een niet-gelovige verantwoorden kan.

Fundamentele Theologie: over de vraagstukken, die de gehele theologie raken (algemene introductie op de theologie). Over de bronnen van de Openbaring en de vindplaatsen der theologie, de z.g. „loci theologici”.

Dogmatische en Moraal-Theologie: de eigenlijke theologische behandeling van de geloofswaarheden. Deze verdeling in Dogmatiek en Moraal is meer een stof-verdeling inzover de eerste betrekking heeft op geloofswaarheden als de goddelijke Drievuldigheid, God in Zijn Schepping, Bestuur en Voorzienigheid, de Incarnatie, terwijl de laatste zich bezig houdt met de meer „practische” geloofswaarheden: de genade, de deugdenleer etc. De theologische synthese omvat echter de gehele geloofsschat.

Introductie op en Exegese van het Oude en Nieuwe Testament: Meestal wordt hier nog een cursus *Hebreeuws* aan toegevoegd.

Kerkgeschiedenis.

Kerkelijk Recht.

Wat de omvang van deze opleiding betreft, kan kortweg gezegd worden, dat hierbij als doel vooropstaat, de priester een theologische ontwikkeling te geven, die nodig is voor de priesterlijke werkzaamheid in de zielzorg. Er zijn er echter altijd meerderen, die na hun priesterwijding hun theologische studies voortzetten en specialiseren. Hiertoe dienen dan de theologische faculteiten van de R.K. Universiteiten, voorzover hier natuurlijk de genoemde cursus maior gegeven wordt. Naast de reeds genoemde vakken die ook hier gedoceerd worden (*capita selecta*) kan men nog andere meer speciale vakken kiezen. De theologische Faculteit van Nijmegen b.v. kent de volgende secties: Dogmatische Theologie, Moraaltheologie, H. Schrift, Kerkelijke Geschiedenis, Vergelijkende Godsdienstgeschiedenis, Missiologie. In Leuven kent men een uitgebreidere positieve richting: studie van de Vaders en de oude theologen. Dienovereenkomstig worden ook de academische graden gespecialiseerd. Het zijn: Baccalaureaat, Licentiaat, Doctoraat (na voorafgaand doctoraal examen).

Na deze zakelijke gegevens zullen vooral de opsomming van de verschillende theologische vakken en de korte karakteristiek die we meenden daarachter te kunnen plaatsen voor de lezer wellicht aanleiding zijn tot vragen, die de eigenlijke „structuur” van de R.K. Theologie betreffen. Want al zegt deze opsomming op zich zelf nog niet veel, zij geeft toch op zijn minst aanleiding om te vragen naar de onderlinge verhouding en gradatie der diverse onderdelen. De theologische opleiding, die in eerste instantie gegeven wordt aan toekomstige zielzorgers en dienovereenkomstig sterk synthetisch is ingesteld, biedt in haar verdere uitbouw op typische wijze gelegenheid tot specialisatie. Het is mogelijk, dat de theologische kennis van een exegeet of een patroloog en die van een speculatieve theoloog zeer uiteenlopend zijn. Of een nauwer contact tussen de verschillende onderdelen van de theologie niet wenselijk en vruchtbaar zou zijn, is een vraag van interne aard, die thans niet aan de orde is. Het gaat er ons hier slechts om, een mogelijkheid te signaleren, die aan de eigen aard van de R.K. Theologie geen afbreuk doet en in zekere zin er juist een gevolg van is. Dit eigene enigszins nader te beschrijven — zonder nochtans het onmogelijke te proberen en alles tot in onderdelen te verantwoorden — is het doel van deze bladzijden.

De theologie is geloofswetenschap. D.w.z.: de mens tracht, voorzover zijn menselijke krachten dat toelaten, dieper door te stoten in de gegevens van de goddelijke openbaring.

We zeggen nu: Het leergezag van de Kerk is de „regula proxima” van geloof en theologie: de Kerk is het door God uitgekozen orgaan om ons de Openbaring mede te delen.

Wanneer als specifiek eigen karakter van de R.K. theologie de rol van de Kerk t.o.v. geloof en theologie benadrukt wordt, dan betekent dat geenszins een relativering van het geloof als Godsgave. Niet een natuurlijk bewijs voor de historische feitelijkheid van de openbaring en evenmin het onfeilbaar kerkelijk leergezag is norm en regel van ons geloof zò, dat we zouden moeten spreken van een *kerkelijk* geloof. Het is een geloof in en om God, en dit goddelijk geloof wordt geen kerkelijk geloof, omdat de Kerk krachtens Gods instelling slechts een functie heeft bij het *voorstellen* der geloofswaarheid.

De genoemde fundamentele stelling over de rol van de Kerk hangt samen met de visie op de Openbaring. „Nadat God eertijds vele malen en op velerlei wijzen tot de Vaders gesproken heeft door de profeten, heeft Hij aan het einde dezer dagen tot ons gesproken door den Zoon . . .” (Hebr. 1 : 1-2.) Waar het dus steeds om gaat, is een gesprek van God tot de mens: πολυμερως . . . πολυτροπως. Bij velerlei gelegenheid en bij gedeelten had dit gesprek plaats en een bonte verscheidenheid van personen vernam Gods stem: patriarchen, priesters, koningen en profeten. Zij hadden de opdracht, de Boodschap van Godswege aan de mensen bekend te maken in woord, geschrift en soms zelfs in symbolisch gebaar. Maar aan het einde dezer dagen heeft God tot ons gesproken door Zijn Zoon. Gods Zoon staat dan in onze wereld. In Christus’ zijn-in-de-wereld en in Zijn prediking en Zijn handelen concentreert zich Gods Openbaring. De openbaringswerkelijkheid is echter niet exclusief, zodat nà Zijn Hemelvaart de historische werkelijkheid van Christus’ aardse omgang ons alleen in de H. Schrift verhaald en verkondigd zou worden. De ver-

schijning van Gods Zoon op aarde was er „aan het einde dezer dagen”: de Volheid is daarmee aangebroken, al is dit dan nog begin. Christus heeft hier de sacramentele werkelijkheid geïnaugureerd. Echter ook weer niet opdat deze na de Hemelvaart Zijn plaats zou innemen. Dan zou inderdaad aan de unieke plaats van de Christus-openbaring te kort worden gedaan. Het is Christus zelf, die in de sacramentele werkelijkheid leeft en voortleeft, de sacramentele werkelijkheid van Kerk en Genademiddel. De door Christus geïnaugureerde werkelijkheid op aarde is de lijn, die zijn eindpunt vindt aan de voor ons, mensen, nog onzichtbare horizon van Gods Belofte. Ook deze eschatologische spanning ligt besloten in de Sacramentele rijkdom, door en in Christus ons geschonken.

Maar welke plaats wordt hier nog toegekend aan de H. Schrift als Openbarings-werkelijkheid? Het is duidelijk dat de H. Schrift hier niet gezien wordt als de *unieke* geloofsbron. De H. Schrift is in het Oude Testament en aansluitend daaraan in het Nieuwe de onfeilbare weg, waarlangs God door de Inspiratie ons Zijn Woord deed horen. Maar met de heilsbedeling van het Nieuwe Verbond komt de H. Schrift te staan *in* het geheel van de Christus-werkelijkheid, de Kerk van Christus mogen we zeggen.

Wanneer we ons nu bepalen tot de lerende taak van de Kerk, dan bedoelen we met de boven geformuleerde thesis, dat de gelovige, wat de inhoud en de zin van de geopenbaarde waarheid betreft, geleid wordt krachtens Gods Wil door de Kerk. Dat dit inderdaad Gods Wil is en door Christus zo is ingesteld leest de katholiek in de H. Schrift: „Mij is alle macht gegeven in de hemel en op de aarde. Gaat dus heen; onderwijst alle volken, doopt ze in de naam van den Vader en van den Zoon en van den H. Geest, en leert ze onderhouden al wat Ik u heb geboden. Ziet, Ik blijf altijd bij u, tot aan het einde der wereld”. (Mt. 28 : 18-20). Deze opdracht, aan de Kerk gegeven, en de goddelijke bijstand, haar daartoe beloofd, maakt echter van de Kerk niet een openbarings-*bron*, die tot aan het einde der tijden Gods (nieuwe) boodschap aan de wereld zal openbaren. De Kerk bewaart en verklaart datgene wat in de twee openbaringsbronnen is vervat. Deze complexe openbaringsvisie en dit vertrouwen in de lerende taak van de Kerk nu karakteriseert primair de R.K. Theologie.

In het volgende willen we nog met een enkel woord spreken over de verschillende onderdelen van de theologische wetenschap, zoals die door de Katholieken beoefend wordt. En dan dienen we allereerst stil te staan bij de speculatieve theologie. Het geloof, ons als een Gave Gods geschonken om het Woord van Zijn Openbaring te kunnen verstaan, heeft in het natuurlijke denken een „willig instrument”. God sprak tot mensen en mensen pogen God in Zijn Openbaring te verstaan. Als echter zou moeten vooropstaan, dat de mens God niet *kán* verstaan, dan is een openbaring zinloos. En waarmee zal een mens zijn speurtochten anders verrichten als het niet de natuurlijke middelen zijn, die hem hierbij ten dienste staan? Overigens zal geen gelovig theoloog het „avontuur” van zijn werk ontkennen. God openbaart ons Zijn mysterieuze werkelijkheid en de theoloog waagt het een werkelijkheid binnen te gaan, die voor ons omhuld blijft met het duistere geloofslicht. Maar juist dit „duistere geloofslicht”, ons door God geschonken, laat ons menselijk verstand niet in ruste. Geen theoloog zou zijn paradoxale opzet kunnen rechtvaardigen, als zijn

drang tot theologiseren niet gegeven was met zijn situatie als gelovige mens tegenover de Openbaring Gods. „Eigenlijk is theologie niets anders dan de systematisering van de zucht van de gelovige, om het geloofde zo volledig mogelijk te bezitten. Van oudsher werd de theologie gezien als een resultaat van de geloofsdrang om door te dringen in de geloofswaarheid. De gelovige heeft nooit genoeg genomen met het simpele aanvaarden van de geloofswaarheid, maar altijd vertoont hij een instinct van het geloof naar vollere assimilatie. De oude theologen durfden dit geloofsinstantief bepalen met de paradoxale formule: *fides quaerens intellectum* — het geloof op zoek naar inzicht. Deze paradox wijst de oorsprong van de theologie aan. Wanneer de goddelijke waarheid het verstand tot een nieuw leven, het geloofsleven wekt, ontluikt spontaan de neiging, om dit leven rijker te ontplooiën. Het verstand richt zijn gedachten naar de geloofswaarheid, om haar meer bezonken en vollediger in zich op te nemen. De gelovige kan dit doen zonder systeem, zodat zijn gedachten als in een ordeloze vlucht komen en gaan, maar ook kan hij volgens vaste wetten, systematisch, te werk gaan. Dan ontstaat geloofswetenschap en allereerst speculatieve theologie, want de spanning van het geloof drijft de aandacht van de gelovige naar de inhoud van zijn geloof, naar het goddelijk geheim”. (Prof. G. Kreling o.p. Het goddelijk geheim in de theologie, pag. 17).

Speculatieve theologie zouden we dus als geloofswetenschap aldus kunnen omschrijven: de systematische poging om, voorzover onze menselijke krachten dat toelaten, door te dringen in de gegevens van de goddelijke Openbaring. De speculatieve theologie heeft haar geschiedenis. We mogen zeggen dat ze zo oud is als de Kerk zelf, mits we er niet meer onder verstaan dan een intellectuele doorwerking *binnen* het geloof. De meer systematische behandeling van de gehele geloofsschat dateert eerst van de achtste eeuw. Maar daarvóór treffen we toch reeds algemeen de intellectuele bewerking van de geloofswaarheid aan, soms zonder soms met een zekere mate van welbewuste methodologie. Men denke hier b.v. aan de „*gnosis*” van Clemens van Alexandrië, en anderszins aan het woord van Augustinus: „*intellige ut credas, crede ut intelligas*”. Maar de Middeleeuwen blijven toch de bakermat en tegelijk de bloeitijd van de speculatieve theologie, die men dan ook kortweg de scholastieke theologie is gaan noemen. Dit laatste woord roept een gehele historie op, en zo draagt deze benaming thans de eer, maar ook de lasten van bepaalde perioden uit de theologie mee.

Toch wagen we het, als karakteristiek van de speculatieve theologie, Anselmus van Canterbury te citeren, die op een welsprekende wijze de mentaliteit van een gezonde geloofswetenschap weergeeft: „*Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam... Sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam... Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus*”. (Proslogion). Het is wel waar, dat hier iemand geciteerd wordt, die leefde en werkte voordat de grote beweging van de Scholastiek loskwam. Maar wanneer men gemeend heeft Anselmus de Vader van de Scholastiek te mogen noemen, dan is dat omdat zijn genuanceerde houding tegenover de te ver door-

gedreven dialectiek, als b.v. die van Berengarius van Tours, een erfenis was van een langdurige traditie van de tijd nog vóór Augustinus, maar tegelijk ook een belangrijke en eerbiedwaardige schakel in de historische keten van de speculatieve theologie. Als het gaat om de historische homogeniteit van de opvatting van de theologie als geloofswetenschap, dan menen we, dat in dit continuë verloop, nu eens duidelijk naar voren tredend dan weer bescheiden verdoken temidden van tijdelijke parallelbewegingen, zowel een Thomas van Aquine als een Bonaventura, twee overigens toch geheel anders geaarde theologen, op hun plaats zijn, om slechts deze twee coripheeën van de Hoog-scholastiek te noemen. De grote disputen der Middeleeuwen over de methode en de aard van de theologie, de Augustijnse en de Aristotelische richting, vertonen temidden van velerlei extreme posities toch steeds dit gemeenschappelijke: men verworpt de filosofie naast de theologie niet, men ontkent niet de juistheid van de subordinatie van de wijsbegeerte aan de theologie en het gebruik van de menselijke wetenschap binnen het homogene werk van de theologie als geloofswetenschap. Vooral Thomas van Aquine heeft een sluitende rechtvaardiging gegeven van deze opvatting van theologie, al zijn daarmee dan ook verbonden de theorie over de verhouding van natuur en genade, over de analogie en een gehele theorie inzake de religieuze kennis. Deze wel zeer historische digressie over de theologie naar haar speculatieve zijde zouden we willen besluiten met de opmerking, dat ook de huidige beoefening van de speculatieve theologie inderdaad nog zeer scholastiek geïntendeerd is, hoewel er een stroming valt waar te nemen, die in meer moderne richting klaarblijkelijk toch dezelfde opvatting over de theologie als geloofswetenschap tracht door te zetten.

Thans moeten we nog onze aandacht vestigen op de positieve theologie, die het openbaringsgegeven meer in zijn concrete gestalte in haar onderzoek betreft. Dat de positieve theologie zich niet beperkt tot de exegetische studie van de H. Schrift, maar zeker niet minder aandacht schenkt aan b.v. de Vaders, de Concilies, de geschiedenis van de theologie e.d. (de *Loci Theologici* — in R.K. literatuur wordt deze term meestal, in navolging van de 16de eeuwse theoloog Melchior Cano, gebruikt in de zin van: vindplaats voor de theologie), vindt zijn oorzaak in de eigen visie op de openbaringswerkelijkheid, zoals deze boven met een enkel woord is aangegeven: in de Volheid van het Nieuwe Verbond is de Openbaring Gods belichaamd in Christus en Zijn Kerk, die Zijn Lichaam is. Toch liggen de verhoudingen niet zo, dat een exegese in de R.K. opvatting slechts dan theologie zou kunnen genoemd worden wanneer deze zich bij het onderzoek van de teksten zou laten leiden alleen door wat thans vóór ons ligt als de geloofsschat. Wanneer dit zo was, dan zou er inderdaad voor een theologische exegese eenvoudig geen eigen werkterrein zijn aan te wijzen: haar eerste werk, zuiver litterair-historisch, viel buiten de theologie, haar tweede taak: de confrontatie met de volledige openbaringsgegevens, zoals deze door de Kerk verstaan worden, zou geen exegese meer zijn. Voor de exegetische theologie moet ook in de R.K. opvatting een grotere mate van zelfstandigheid gevraagd worden.

De theologie in algemene zin, is de kennis, die de gelovige zich verworft van de openbaring (objectief). Even goed nu als de speculatieve theologie de zin van het geopenbaarde tracht te verstaan met behulp

van menselijke wetenschap en wijsbegeerte, zo tracht de exegetische theologie met behulp van allerlei profane wetenschappen de zin van het geopenbaarde zoals het is neergelegd in de H. Schrift, beter te verstaan. Toch blijft dit wetenschappelijk onderzoek theologisch, en als zodanig onderscheiden van ieder profaan werk. Want waar het hier gaat over geloofswetenschap, werkt het geloof door in de wetenschappelijke arbeid: theologie immers is het doordenken van de geopenbaarde waarheid *binnen* het geloof. Zo is de zojuist beschreven exegese in haar theologisch karakter reeds vastgelegd. Doch men kan dit ook meer concreet toegepast willen zien.

Welnu de theoloog-exegeet ziet de H. Schrift niet louter als een agglomeraat van een aantal geschriften van zeer uiteenlopende aard en waarde en voortgekomen uit zeer verschillende cultuurperioden. Hij ziet de H. Schrift in haar eenheid, als een boek, waarvan God door de Inspiratie de Auteur is. Zonder nu echter de inspiratie al te „mechanisch” op te vatten dient hij te onderzoeken hoe de Openbaring Gods door ons kan worden gelezen in deze geschriften, waarin een mens van een zeer bepaalde tijd en uit een zeer bepaald milieu spreekt tot zijns gelijke. Deze geloofsvisie op de H. Schrift zal dan inderdaad bij de oplossing van vele Bijbelvraagstukken een belangrijke rol spelen. Men behoeft het natuurlijk niet meer eens te zijn met b.v. Origenes, wanneer hij aan ieder woord en iedere wending in de H. Schrift een zin meent te moeten geven. Maar zijn opvatting over de H. Schrift als de zichtbaar geworden openbaring Gods is nog steeds te eerbiedigen en geniet ook in de moderne literatuur weer veel belangstelling.

Daarnaast zal de gelovige exegeet, de theoloog dus, op bepaalde punten werkelijk ook het principieel van de „*analogia fidei*” als een exegetisch middel rechtens hanteren: de H. Schrift is niet in tegenspraak met de geloofsschat, zoals deze krachtens Gods instelling in de Kerk bewaard wordt. En daarom kan de leer van de Kerk soms een licht werpen op wat in de H. Schrift te lezen staat. Maar men kan terecht opmerken, dat de theoloog op het moment, dat hij zich bij zijn onderzoek laat leiden door de leer van de Kerk, strikt genomen niet enkel exegeet meer is, d.w.z. niet langer uitsluitend de geloofsinhoud zoekt in en uit de H. Schrift.

Zo wordt de zelfstandigheid van de exegetische theologie toch weer ingeperkt: een paradox, die — het zij nog eens gezegd — met de eigen R.K. visie op de openbaringswerkelijkheid samenhangt.

Wat nu het overige terrein van de positieve theologie betreft, nog het volgende.

De verhoudingen liggen hier niet op precies dezelfde wijze als bij de exegetische theologie. Hier hebben we te doen met een uit kracht van de inspiratie neergeschreven openbaring. De objecten echter van de rest van de positieve theologische vakwetenschap vertegenwoordigen weliswaar eveneens de belichaming van de openbaringswerkelijkheid, maar meer genuanceerd. Het „*depositum fidei*” berust krachtens Gods instelling veilig en onfeilbaar in de Kerk. En dit is op de eerste plaats het kerkelijk leergezag. Naast de plechtige en officiële uitspraken van de Paus „*ex cathedra*”, moet hier ook gedacht worden aan de „lerende kerk” in meer universele zin. Het behoort nu tot de taak van de positieve theologie, door uitgebreid theologisch-historisch onderzoek open te leggen,

waar gesproken kan worden van de „lerende kerk” in tegenstelling tot particuliere meningen of opinies van theologische scholen. Al zullen deze — historisch gesproken — veel er toe kunnen bijdragen om het eerste en de zin van wat daar geleerd wordt, beter te doen verstaan.

Ook hier echter dient weer opgemerkt te worden dat er sprake is van theologie als geloofswetenschap, onderscheiden van elk profaan, historisch onderzoek van het religieuze verschijnsel dat de Katholieke Kerk is. De positieve theoloog bestudeert met de hem ter beschikking staande middelen de Kerk als de *Civitas Dei*, in het diepe besef hier te doen te hebben met de openbaringswerkelijkheid (de uitdrukking „*Civitas Dei*” in dit verband is van Ch. Journet. *Introduction à la Théologie*. Paris, 1947).

We menen in het voorgaande enkele bijzondere trekken van de theologie en haar daadwerkelijke beoefening naar R.K. opvatting te hebben weergegeven. Het was onvermijdelijk, hierbij enkele zeer fundamentele kwesties aan te raken. We zijn ons terdege ervan bewust, in hetgeen we zo terloops ter sprake brachten zeker niet volledig geweest te zijn. Het leek ons echter ook vrij onmogelijk om in zo'n kort bestek en zonder op zijwegen te geraken alles volkomen te verantwoorden.

Nijmegen

p. C. J. MICKLINGHOFF O.P.

De Bijbelse theologie en het godsdiensgesprek.

Betreffende de verhouding Rome-Reformatie ziet men weinig oecumenisch optimisme doorbreken. Prof. Berkouwer tekent deze verhouding van reformatorische zijde gezien als een conflict. Slechts aan het einde van het zesde hoofdstuk van zijn boek *Conflict met Rome*, waar hij handelt over de Maria-verering, denkt hij toch even aan de mogelijkheid, „dat het inzicht in het irreligieus karakter van deze weg (van de Maria-leer) onontkoombaar zou doorbreken”. Tengevolge van de innige verbondenheid van deze leer met de gehele structuur van het rooms-katholieke denken zou daarmee ook de weg gebaad worden naar „een *revolutie* in de *totale* leer der Kerk”. En hij besluit: „Daarheen gaan toch nog het gebed en de verwachting van velen uit, ook al vervult het Maria-beeld der 20e eeuw hen met vrees. Want wat bij de mensen onmogelijk schijnt (na Trente, 1854 en het Vaticanum) is mogelijk bij God”.

Toch durven wij van katholieke zijde van oecumenische perspectieven spreken. De weg is geenszins afgesloten en de grenslijnen der wederzijdse toenadering zijn nog niet definitief getrokken. Zelfs niet van rooms-katholieke zijde. De mogelijkheden, die wij aan deze kant aantreffen, bestaan in een nóg duidelijker verklaren van het eigen standpunt, maar vooral in de omschrijving van dit standpunt in een meer bevattelijke terminologie. Het is een goed idee, als Dr van der Linde een oecumenisch woordenboek propageert, maar ideaal zou het zijn, indien we dit woordenboek konden missen.

We stoten hier echter terstond op de vraag: is een gemeenschappelijke terminologie wel mogelijk? Immers, de denk-categorieën zijn aan beide

zijden verschillend en deze geven de inhoud aan de termen. Welnu, gedwongen door deze wet der semantiek moeten we nog dieper teruggrijpen en ten behoeve van het oecumenisch gesprek bereid zijn onze denk-categorieën te wijzigen.

De mogelijkheid van deze stap is gegeven in de bijbelse theologie. Daarom zien we in de beoefening van deze tak van theologisch denken een oecumenisch perspectief van primaire betekenis.

Voor Rome en Reformatie ligt hier een breed terrein open. Ook voor de Reformatie, want al heeft zij van de aanvang af teruggedrepen op het Woord Gods als haar enigst houvast, het valt niet te loochenen dat de laatste eeuw ons allen de bijzondere denkstructuur van het uitverkoren volk als een nieuwe werkelijkheid heeft onthuld. Nieuwe bezinning op het Schriftwoord is ook voor de Reformatie een eis des tijds en dan niet die bezinning die haar altijd als de grondwet van haar bestaan vergezelde, maar het moet daarbij worden een dieper zich inleven in de gedachtenstructuren van een andersgeaard volk, door God uitverkoren om het voertuig voor zijn Woord te zijn. Het is daarom niet meer dan een teken des tijds, wanneer ook de Reformatie een heel bijzondere belangstelling gaat krijgen voor de bijbelse theologie. In een opstel van Prof. H. Kraemer over de vernieuwing van de theologische studie aan de Universiteit kunnen we het volgende lezen: „Bijzondere aandacht wil ik aan de *theologia biblica* wijden... De *theologia biblica* is m.i. theologisch het *fundamenteelste* vak... Het is de theologische werkzaamheid p.e., namelijk het, op grond van gescherpt luisteren, weergeven van de *boodschap*, het getuigenis van de Bijbel in haar verschillende toonaarden, accenten, physiognomieën en samenhangen. Als zodanig is dit vak het *geheten* voor de dogmatiek en de ethiek, voor de theologie als kerkelijke wetenschap, voor de beoordeling van plaats en gezag van de confessies der Kerk, van de godsdienstwetenschap en van de godsdienstwijsbegeerte in haar principiële grondvragen”¹⁾).

Naast de overtuiging van de belangrijke plaats van de *theologia biblica* spreekt uit Prof. Kraemer's woorden voorts een zekere huiver voor het systeem. Hij wil deze theologie met A. Schlatter beschouwen als *Schakt* en wijst op het profetisch-apostolisch karakter van dit vak. Het lijkt mij, dat deze huivering niet gerechtvaardigd is. Kraemer zelf spreekt van de „latente theologische structuur van de in de Bijbel aanwezige prediking”. Het kan trouwens niet anders of de hagiografen leefden in een bepaalde denkwereld waarin ze onder Gods inspiratie het Woord Gods opvingen en doorgaven. Wanneer van het algemeen menselijk denken geldt dat diepe inzichten voeren tot nauwe samenhangen in de wetenschap, dan is er geen reden waarom dit ook niet voor het bijbelse denken zou gelden. Daarom is er ook geen diep verstaan mogelijk zonder het leggen van verbanden, het construeren van schema's, het vormen van een systeem. Daarmee behoeft het profetisch karakter van het Schriftwoord niet verloren te gaan; het zal integendeel zijn volle relief krijgen juist vanuit de samenhangen.

Het is juist de systeemvorming die de *theologia biblica* geschikt maakt om te dienen tot basis van gesprek met andere kerken. Het losstaande Schriftwoord wordt veel gemakkelijker omgebogen naar een gevestigde theologische mening dan het onderling verband van vele

teksten. Hier zal de exegese van centrale plaatsen de proef ondergaan van een benadering vanuit vele getuigenissen en de kracht moeten bezitten de onderlinge spanning tussen de teksten te neutraliseren. Alles zal tenslotte harmonisch moeten convergeren naar één enkel centraal punt: het mysterie van Gods genade in Christus, zij het dat dit punt nooit in zijn enkelvoudigheid bereikbaar zal zijn, maar slechts vatbaar in meerdere aspecten.

Het is langs deze weg dat de Reformatie zich opnieuw zal kunnen confronteren met Rome. En daarom is het voor de oecumenici onder de reformatorische christenen, die zich bijzonder met het contactleggen bezighouden, bemoedigend te horen dat ook de Kerk van Rome zich beijvert om de bijbelse theologie op een hoog peil te brengen. De encycliek „*Divino afflante Spiritu*” van 30 Sept. 1943 spreekt hier duidelijke taal. Uit deze encycliek blijkt, dat ook voor de rooms-katholieke exegeten een moeilijke periode overwonnen is. Het Modernisme ligt in het verleden. Veel kwesties zijn sedert dien opgeklaard, veel aanvallen van het Rationalisme bleken door een eenzijdige hypercritiek te zijn geïnspireerd en verloren met de tijd hun vervaarlijk voorkomen. Er is weer gelegenheid tot rustige positieve opbouw. De plaats van de inperkende decreten is vrij gekomen voor aansporingen en positieve richtlijnen.

Een en ander manifesteert zich duidelijk in genoemde encycliek. Wat de theologische exegese betreft, zo werd allerwege de klacht gehoord, dat men in de bijbelcommentaren zo weinig vond dat de geest tot God verheft, het hart rijker maakt en het inwendig leven bevordert. De oude strijd had de exegeten een overheersende belangstelling voor critische kwesties bijgebracht en daarnaast had de ontdekking van het Oude Oosten niet weinig aandacht voor zich opgevraagd. De encycliek wijst daarom in een andere richting: „De exegeten moeten zich er bijzonder op toelagen om niet alleen — wat tot onze spijt in sommige commentaren gebeurt — uitleg te geven van historische, filologische en aanverwante kwesties, maar om deze hulpwetenschappen naar de eis van de exegese een passende plaats te geven en dan *op de allereerste plaats* te laten zien, *welke theologische leer* de afzonderlijke boeken en teksten bevatten op het gebied van geloof en zeden”. Dit komt voor een groot deel overeen met de mening van Prof. Kraemer, dat de *theologia biblica* „het geweten voor de dogmatiek en de ethiek” moet zijn.

In het raam van het oecumenisch gesprek wil dit zeggen, dat het rooms-katholiek theologisch denken zich in deze sector erop moet toelagen zich te uiten in bijbelse gedachten. De R.K. Kerk heeft het steeds als een rijkdom gevoeld het wijsgerig denken ten dienste te stellen van haar theologische arbeid. Maar dit had tot onvermijdelijk gevolg, dat de begripsinhoud van haar termen zich niet zelden distancieerde van de bijbelse denkwijze. Daarom is voor haar de weg naar een bijbelse theologie langer dan bij de Reformatie, hetgeen ook het voordeel kan opleveren, juist door de aanwezige distantie, dat haar formuleringen meer onbevangen bijbels zullen zijn dan mogelijk is bij de geringere afstand waarop de reformatorische theologie, die steeds in de overtuiging heeft geleefd bijbels te denken, zich geplaatst ziet tegenover de Heilige Schrift.

Hoewel wij daarom in het licht van deze ontwikkelingsgang de Bijbel mogen begroeten als het „oecumenisch woordenboek” bij uitstek, toch

moeten we hier direct wijzen op principiële divergenties, die aan de exegetische voorafgaan. Iedere reformatorische exegeet denkt hier terstond aan het rooms-katholiek „apriorisme”, waardoor de katholieke theoloog gebonden is aan zijn dogma. De protestant verwacht niet anders of het gedefinieerde dogma zal in de bijbelse theologie onverkort gehandhaafd blijven.

Daarom bestaat er van protestantse zijde een principieel wantrouwen tegen alles wat door de katholieke exegeten op dit gebied wordt gepresteerd. In vakken als archeologie, filologie enz., die niet zozeer door het dogma kunnen worden beïnvloed, zal de belangstelling vanzelf onbevanger zijn, maar zodra de geloofsinhoud in het geding komt, zoals dat geschiedt in de exegetische en vooral in de theologia biblica, kunnen slechts weinige katholieke auteurs genade vinden in de ogen van hun andersdenkende broeders. Wij overdrijven niet, wanneer we hier spreken van twee gescheiden werelden, waarbij de scheiding misschien wel het meest wordt bevorderd door de protestantse bijbelgeleerden. Wij spreken hier niet zozeer over de situatie in Nederland, waar de literatuur van katholieke zijde vrij beperkt is, maar eerder van geheel West-Europa. Over het algemeen zal men in de studies van katholieke zijde een meer objectief samengestelde bibliografie aantreffen, terwijl de protestantse exegeten gemakkelijker zich beperken tot het consulteren van de huisgenoten des geloofs. Hier wordt van allen, die de Oecumene liefhebben, het offer gevraagd van een edelmoedige grensoverschrijding en van een objectieve, onbevooroordeelde kennisname van, ja, een zich inleven in elkaanders standpunt.

Het is nuttig erop te wijzen dat de katholieke exegetische in veel mindere mate is gebonden aan het dogma dan de protestant wel meent. Teksten, waarvan de uitleg door het leergezag is vastgelegd, zijn sporadisch. Zij worden beperkt tot die schriftplaatsen, welke betrekking hebben op de Sacramenten (Trente) en op het primaat (Vaticaanum). Dus niets uit het Oude Testament en slechts een tiental teksten uit het Nieuwe Testament. Wij geven onmiddellijk toe dat deze plaatsen van zulk een centraal belang zijn, dat zij de zuivere interpretatie aangaande Kerk en Sacrament over de hele lijn waarborgen. Ook willen we niet ontkennen, dat voor het resterende gedeelte der Heilige Schrift — d.i. bijna alles — de exegeet zich gebonden weet aan de „*analogia fidei*”, d.w.z. dat hij zich bij zijn exegetische weet geruggesteund door de waarheid, die de Kerk hem leert.

Maar het is daarnaast niet zonder nut de woorden van Leo XIII te benadrukken, waar hij in de encycliek „*Providentissimus*” zegt dat „iedere katholieke exegeet een wijd arbeidsveld voor zich heeft”. Dit wijd arbeidsveld bestrijkt niet alleen het terrein van de hulpwetenschappen, maar vooral aan de exegetische wordt daardoor een ruime plaats toegewezen. De kennisname van de geloofsinhoud van de Heilige Schrift is geenszins een gepasseerd stadium, zoals Prof. Berkouwer suggereert, en hij trekt daarbij een parallel tussen het confessionalisme in de protestantse kerken en de roomse schriftuurbeschouwing: „De belijdenis ging de Schrift „vervangen”, zoals een excerpt een studieboek vervangt. Voor het examen kan men zich beperken tot z’n eigen excerpten. Het studieboek heeft ééns zijn functie gehad. We hebben dan het boek voor ons praktisch gebruik gestabiliseerd. Zonder beeldspraak: de Schrift heeft haar „vormgeving” gevonden in de confessie. De Schrift ligt *achter* ons. Voor ons ligt

het „excerpt”. Levende actualiteit heeft in deze beschouwing de Schrift thans voor ons niet meer. Ze moge voortleven in onze herinnering als eerbiedwaardige grootheid, ja, ze moge in ons bijbelonderzoek nog een plaats hebben, maar ze heeft dat toch alleen om het gevondene dieper te funderen en apologetisch veilig te stellen”. Een paar bladzijden verder voegt de auteur hieraan toe: „Maar ik meen me stellig niet te vergissen, als ik zeg, dat vooral in later tijd — en niet het minst in onze eeuw — het streven is toegenomen om deze noodzakelijkheid (om het dogma in de rooms-katholieke Kerk schriftuurlijk te funderen) althans minder te accentueren”²⁾.

Van katholieke zijde kunnen we dit zonder aarzelen tegenspreken. De Kerk ziet in de bijbelse theologie praktisch dezelfde voordelen als ook de Reformatie ervan verwacht. Practisch, niet principieel, aangezien het voorbehoud van eventuele dwaling in haar leerstukken natuurlijk afwezig is. Maar *praktisch* zal ook de protestant niet verwachten, dat de bijbelse theologie de grondstructuur van de Reformatie zal doen wankelen. Evenals Rome zo zoekt ook de Reformatie door middel van de theologia biblica haar kennis van de Openbaring te verdiepen. Het telkens weer onderstrepen van de verschillende verhouding Schrift-Kerk bij Rome en Reformatie doet ons zo gemakkelijk voorbijzien, dat de procédés der exegese in beide kampen praktisch vrij parallel lopen. Wanneer we een protestant, zoals Prof. van Niftrik, horen juichen: „Het is de glorie van het Protestantisme geen onfeilbaar leergezag te kennen, dat de exegese bindend vaststelt”³⁾, is dit in onze ogen weinig meer dan theorie. Beschouwt men de weinige teksten, waarvan het rooms-katholieke leergezag de betekenis dogmatisch heeft vastgelegd, dan zijn deze, nu in tegenovergestelde zin uitgelegd, praktisch evenzeer bindend voor de protestant, daar hij anders zou ophouden tot de Reformatie te behoren. Wanneer er aan reformatorische zijde ook niet zo iets als gezag en traditie bestond, hoe zou het dan psychologisch te verklaren zijn dat bepaalde teksten, waarvan de interpretatie blijkens eeuwenlange tegenovergestelde exegese lang niet zo vanzelfsprekend is als men wel meent, steeds op fundamenteel dezelfde wijze worden uitgelegd? Ook mag men niet vergeten, dat juist het bezit van een leergezag en een traditie, zoals die bestaan in de R.K. Kerk, een zekere vrijheid schept in de exegese. Wij zijn daardoor bevrijd van de plicht om alle kerkelijke praktijken — men denke slechts aan de kinderdoop en het ambt van de vrouw in de Kerk — door een schriftuurtekst veilig te stellen of te ontkennen, hetgeen in de reformatorische kerken niet zelden aanleiding geeft tot gewrongen exegese.

Wanneer we daarom een omschrijving willen geven van de draagwijdte van de uitdrukking „wijd arbeidsveld”, waarvan Leo XIII sprak, kunnen we niet beter doen dan te protestant te verwijzen naar zijn eigen manier van exegetiseren. Wat de katholiek waarneemt aan exegetische resultaten in het orthodoxe Protestantisme, getuigt hem geenszins van een meer onbevangen blik dan hijzelf meent te bezitten bij zijn schriftverklaring.

De actualiteit van de bijbelstudie voor de rooms-katholieke theologie bestaat vooral hierin, dat men in de bijbelse theologie hetzelfde dogma van een nieuwe kant belicht ziet. De formulering van hetzelfde dogma vanuit de bijbelse gedachtengangen betekent niet een botsing, maar een verrijking.

En deze verrijking streeft de rooms-katholieke theologie na als een kostbaar bezit, als een injectie ten goede in haar theologisch denken. De Heilige Schrift toont ons nieuwe verbanden en accentueert soms op verrassende wijze de actualiteit van stiefmoederlijk bedeelde geloofswaarheden. Als voorbeeld kunnen we hier aanvoeren de opstanding van Christus, die in de bijbelse theologie haar soteriologisch verband ontvangt, terwijl zij vroeger bij uitstek in de apologie een min of meer steriele functie vervulde. Een andere verworvenheid is het inzicht in de bijbelse anthropologie.

Aan dit alles willen we echter terstond toevoegen, dat de theologia biblica bij de katholieken nog weinig ontwikkeld is. Maar haar perspectieven zijn veelbelovend. Trouwens ook van protestantse zijde zal men geenszins beweren dat het eindpunt bereikt is. Gelukkig maar, dat we beiden nog op weg zijn, anders waren de kansen voor de Oecumene gering te noemen. Werken als dat van Dr G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, vormen aanzienlijke resultaten, waarvan ook de katholieke exegeet met dankbaarheid kennis neemt. Maar al lezend hoopt hij dat het hierbij niet zal blijven, omdat hij er nog zozeer het reformatorisch vooroordeel in ziet weerspiegeld, al mag men van reformatorische zijde van oordeel zijn, dat hier de volledige objectiviteit wordt benaderd.

In verband met de bijbelse theologie is het probleem van de objectiviteit zeer acuut. Er moet plaats zijn voor objectiviteit, zal men zeggen, daar anders dit vak als bijdrage tot de eenheid der Kerk geen betekenis zal hebben. Maar wij zouden hier niet zonder grond de vraag kunnen stellen: tot op welke hoogte is objectiviteit geoorloofd? Dat volledige objectiviteit een onmogelijkheid is, zal iedereen moeten toegeven. Het is echter moeilijk hier grenzen te trekken. We lezen het Woord Gods als gelovigen en zien er een Openbaring Gods in, waarvan het waarheidsgehalte principieel is ontheven aan *menselijk* vooroordeel. We kunnen het slechts benaderen in geloof. De katholiek laat zich tot het Woord Gods geleiden door zijn Kerk. De protestant ziet het zó, dat het Woord Gods hem overweldigt en zichzelf een weg baant naar het hart van de gelovige. Dit moge gelden van de Reformatie in haar wording en in haar blijvende grondstructuur, kerkelijke bindingen doen zich ook hier spoedig gelden en worden, naast principiele uitsluiting van een bindend leergezag, door de protestant gaarne erkend als een steun en een wegwijzer. Katholiek en protestant bevinden zich aldus in een bewust vooroordeel tegenover de Heilige Schrift, en ondervinden deze subjectieve instelling geenszins als een aanslag op de objectiviteit. Het is de Heilige Geest die aan beide zijden aanwezig wordt geacht en de congenialiteit tussen het lezend subject en het Woord Gods bewerkstelligt.

In dit licht bezien kan men menen, dat het belang van de bijbelse theologie voor de wederzijdse toenadering wordt gereduceerd tot een fata-morgana. Haar succes veronderstelt een principiele doorbraak bij een der partijen. Welnu, zouden we hieraan willen toevoegen, indien hierin haar succes bestaat, dan is zij juist daarom van onberekenbare waarde. En bovendien: zouden de teksten zo duister zijn, dat gemeenschappelijke exegese niet zou kunnen leiden tot een gemeenschappelijk verstaan van centrale punten, waartoe al het andere convergeert?

Dat zijn de geweldige perspectieven van de theologia biblica: het gaat hier om het hoogste en het laatste.

Nijmegen.

Dr A. HULSBOSCH.

1) H. Kraemer en F. J. Pop, *Gedachten over de vernieuwing der theologische studie*, blz. 20 v.

2) *Conflict met Rome*, blz. 43 vv.

3) *Een beroerder Israels*, blz. 199.

's-Gravenhage

Naar de omvang behoort 's-Gravenhage met zijn 560.000 inwoners tot de grote steden van ons land. De burgerlijke gemeente omvat een drietal kerkelijke gemeenten, 's-Gravenhage, Scheveningen en Loosduinen. Voorzover Scheveningen een typische vissersplaats is en voorzover Loosduinen een Westlandse tuindersbevolking vertegenwoordigt, vallen zij buiten het bestek van dit artikel. Voorzover dit niet het geval is, behoren zij tot het Haagse type, zijn de kerkelijke grenzen alleen maar niet meegegroeid met de uitbouw van de stad.

Wat is Den Haag voor een gemeente? Mijn allereerste indruk gedurende de drie jaren, dat ik hier nu werken mag, was telkens weer: een ambtenarenstad. Ambtenaren bij de departementen, bij de K.L.M., bij het Hoofdbestuur van de P.T.T., bij de Postchèque- en Girodienst, men komt ze telkens weer tegen, bij honderden en duizenden. Het karakter der samenleving wordt er sterk door gestempeld, vooral het karakter der kerkelijke samenleving.

Toch leert een nauwkeurige analyse der statistieken o.a., dat slechts 25% der bevolking tot de ambtenaren of de vrije beroepen behoort, terwijl ruim 30% der bevolking in de industrie zijn brood verdient. Bij een onderzoek dienaangaande van het Gemeentelijk Bureau voor Statistiek en Voorlichting enkele jaren geleden, waarbij ook de randgemeenten Rijswijk en Voorburg waren medegeteld, bleek, dat er in 416 bedrijven met meer dan 10 arbeiders 30326 man personeel werkzaam was. De metaalnijverheid neemt daarbij de eerste plaats in, dan volgen de bouwnijverheid, de voedings- en genotmiddelen, de grafische industrie (begrijpelijk vanwege de vele kantoren) en de kledingindustrie. Het aantal grotere fabrieken is daarbij slechts gering. Laat ik Van der Heems metaal- en electriciteitsfabriek te Voorburg, Vredesteins Rubberfabriek te Loosduinen, Boes' Meubelfabriek, Rademakers Chocoladefabriek, Laurens' Cigarettenfabriek, Siemens' Electricische apparatenfabriek en de Papierfabriek Esveha mogen noemen, dan heb ik de grootste wel gehad.

Maar al is het dan waar, dat het percentage der industrie-employé's dat der ambtenaren aanzienlijk overtreft, toch is Den Haag in lang niet zo sterke mate daardoor beheerst als bijv. Amsterdam, Rotterdam, Utrecht of Eindhoven.

Dit blijkt ook bij de verkiezingen. De samenstelling van de gemeenteraad is: 15 P.v.d.A. — 10 K.V.P. — 6 V.V.D. — 6 A.R. — 4 C.H. — 4 C.P.N. Wanneer we de verkiezingsuitslagen van Amsterdam en Rotterdam vergelijken, dan kan men, ietwat afrondende zeggen, dat in Amsterdam

ongeveer $\frac{1}{7}$, in Rotterdam $\frac{1}{5}$ en in Den Haag $\frac{1}{4}$ der bevolking stemt op de rechtse partijen (A.R. en C.H.). In Amsterdam stemt bijna $\frac{3}{5}$, in Rotterdam iets meer dan $\frac{1}{2}$, in Den Haag nog geen $\frac{2}{5}$ P.v.d.A. of C.P.N. (wanneer ik beide partijen nog eens een keer zou mogen samentellen, wat ik principieel overigens allerminst doe). Ook de V.V.D. behaalt in Den Haag de hoogste percentages (Amsterdam en Rotterdam ongeveer 10%, Den Haag 13,5%).

Uit al deze cijfers blijkt, dat het burgerlijke element hier een stuk sterker is dan in de beide grootste steden van ons land. Voor de empirische kerk is dit winst. De ambtenarenwereld voelt zich nu eenmaal in onze huidige kerkelijke vormen gemakkelijker thuis dan de arbeiders. Wanneer ik meen te mogen zeggen, dat het in Den Haag in allerlei opzichten kerkelijk nog goed gaat in verhouding tot andere plaatsen, breng ik billijkheidshalve allereerst dit element in rekening.

Ondertussen gelden bovenstaande beschouwingen slechts voor de stad als geheel. Iedere wijkgemeente kan weer een geheel ander beeld vertonen. Wijkgemeente 10 werd door een harer vorige predikanten wel eens getypeerd als „de wijk met de 19 standen”. Andere wijkgemeenten zijn veel eenzijdiger samengesteld. Wijk 1, wijk 4-5 en wijk 7 hebben ietwat het karakter van de oude binnenstad van Amsterdam, wijk 15, of 18, of 30 zijn normale arbeiderswijken, 22 daarentegen wordt heel sterk door de ambtenaren gestempeld, 14 of 19 of 26 (de wijkgemeenten tegen Scheveningen aan) bevatten sociologisch gesproken de „beter-gesitueerden”. Wie naar Den Haag beroepen mocht worden, geve zich terdege van deze verschillen rekenschap en duike eens enkele dagen onder in een aantal jaargangen van de Mededelingen van het reeds genoemde Bureau voor Statistiek en Voorlichting (als men tenminste ook een klein sociologisch knobbeltje mag bezitten).

Een ander gevolg van de sterke ambtenareninslag komt uit bij het onderwijs. Een leraar aan een der ambachtsscholen vertelde mij eens: wij krijgen slechts de intellectuele onderlaag. Wat even leren kan, gaat naar de Mulo. Wat de theoretische vakken betreft, kunnen wij onmogelijk concurreren met de plattelandsambachtsscholen. Op zijn gezag, geef ik dit hier door. Catechetische eirvaringen wijzen niet in andere richting.

Nog een niet-gecontroleerd cijfer. Den Haag, aldus werd mij verzekerd, herbergt niet minder dan 3000 spoorstudenten. Leiden, Delft, Rotterdam, Utrecht.

Een paar heel goed controleerbare cijfers betreffen huwelijken en echtscheidingen. In 1947 6100 huwelijken en 1000 op Den Haag betrekking hebbende echtscheidingen. In 1948 waren deze cijfers respectievelijk 5300 en 900. Hieruit blijkt, dat gemiddeld $\frac{1}{6}$ van de gesloten huwelijken na langer of korter — soms reeds na zeer korte — tijd in echtscheiding eindigt. Hoewel ik geen vergelijkende cijfers van andere gemeenten ter beschikking heb, meen ik toch dit een hoog percentage te mogen vinden. Pastoraal heeft men hier voortdurend mee te maken, op een wijze en in een frequentie, die ik me op het platteland niet zou hebben kunnen voorstellen. Bij een aanmelding voor huwelijksbevestiging moet een der eerste vragen aan het bruidspaar dan ook wel zijn, of geen van beiden reeds een echtscheiding achter de rug heeft. Terwijl de nieuwe Haagse plaatselijke reglementen, door de decentralisatie noodzakelijk geworden, op de pastorale

zorg der kerk inzake het huwelijk een zeer zwaar accent leggen.

De Haagse bevolking is voor een groot deel import. En deze import is afkomstig uit alle provincies, al heeft natuurlijk Zuid-Holland een streepje voor. Ook dit laatste is kerkelijk gezien geen nadeel, met name bij vergelijking van de verhouding van Noord-Holland tot Amsterdam.

Uit deze immigranten komen vaak uitstekende kerkelijke medewerkers voort: geen familie, weinig kennissen ter plaatse. Enerzijds dus wat gemakkelijker tijd ter beschikking, anderzijds een verlangen naar de-gemeente-als-gemeenschap; deze beide feiten kunnen dit verschijnsel wel verklaren.

Na deze opmerkingen over de stad als geheel nu graag iets over de kerkelijke verhoudingen. Hier kunnen de volkstellingcijfers ons snel inlichten. Dus moge een klein statistiekje volgen (in percentages):

Kerkelijke gezindte	1899	1930	1947
Ned. Hervormd	54,2	33,0	31,0
Rooms-Katholiek	30,8	28,3	28,6
Geref. Kerken	3,8	6,9	7,6
Israëliet	2,7	2,4	0,2
Overige Gezindten	5,8	6,2	5,2
Geen kerkelijke gezindte	2,7	23,3	27,4

Een paar totaalcijfers: in 1947 ongeveer 165.000 Ned. Hervormden, 150.000 R. Katholieken, 30.000 Ger. Kerken, 145.000 buitenkerkelijken. Wie echter de leeftijdspyramides bestudeert, ontdekt dat de verhoudingscijfers voor de R.K. Kerk veel gunstiger liggen, dan bovenstaande cijfers zouden doen vermoeden. Een voorbeeld: in de leeftijdsgroep van 0—15 jaar komen we tegen: 46.000 R.K., 38.500 N.H., 9.000 Ger. K. en 39.500 buitenkerkelijken.

Wanneer we dan bovendien nog verdisconteren, dat een groot gedeelte der Hervormden en eveneens een aanzienlijk deel der R. Katholieken weinig meer dan nominaal N.H. of R.K. is, kan men zonder overdrijving zeggen, dat zeker de helft der stad praktisch buitenkerkelijk is.

Groot is het aantal der secten — dit woord hier gebruikt ter aanduiding van kleinere groepen — en stromingen. De landelijke kerkgenootschappen komen we hier natuurlijk alle tegen; daarnaast vermelden de predikbeurtenlijsten der dagbladen samenkomsten van Oud-Baptisten en Hersteld Oud-Baptisten, van het Ned. Leger des Heils, van de Evangelische Zendingsgemeente, van de Stichting De Christengemeenschap, van de Chr. Gemeenschapsbond, van de Gemeente Eliëzer, van de Pinkstergemeente (De Watergeus), van de Gemeente Gods, van de Vereniging van Evangelische Christenen enz. enz. Ook het grootste gedeelte van Bakkers bekende boekje „Stromingen en Secten” kan men hier met enig snuffelen terugvinden, Theosofen en Anthroposofen, Christian Science en Mormonen, Vrij-Katholieken en Apostolischen.

In een dergelijke situatie zijn de onderlinge verhoudingen der verschillende Protestantse kerkgenootschappen goed te noemen. Ieder heeft

voldoende eigen viswater, om niet allereerst naar de hengel van zijn buurman te moeten kijken. Een lid van de Geref. Evangelisatiecommissie komt gaarne naar het spreekuur van de Hervormde predikant om te vragen of hij een bepaald schaap van diens kudde nu maar weer aan de eigenlijke herder mag overdoen, daar dat er zo langzamerhand wel weer aan toe is. Dat Geref. ouderlingen in bepaalde situaties in gemengde huwelijken aanraden om maar Hervormd te worden, to make the best of it, kan men tegen komen, al zou ik niet willen beweren, dat dit regel is.

Met R. Katholieken heeft men als predikant meestal slechts contact via de gemengde huwelijken. De R.K. huwelijkswetgeving tracht hier het onderste uit de kan te verkrijgen. Het spreekwoord daarover is heel vaak van toepassing. In zeer vele gevallen leidt de houding der geestelijkheid tegenover de niet-kerkelijk gehuwden tot een volkomen breuk met de kerk. Samen nergens aan doen is heel vaak de oplossing. Ook overgangen naar de Hervormde Kerk zijn niet zeldzaam, al leidt de zeer goed georganiseerde R.K. bekeringsactie (ik noem hier slechts „Una Sancta” van Dr van Doornik) ook tot geregelde successen, vooral onder buitenkerkelijken en randbewoners. Dr van Doornik verklaarde mij in dit verband eens, dat hij met bewuste reformatorische Christenen maar heel weinig in aanraking komt.

Wanneer ik nu in de derde plaats aandacht vraag voor het type der Haagse Hervormde gemeente, dan houd ik mij graag allereerst maar weer aan het cijfermateriaal der laatste jaren. Volgens de volkstellingscijfers telt 's-Gravenhage 165.000 Hervormden. Wanneer ik hier Van Alphens Nieuw Kerkelijk Handboek van 1947 naast leg, kom ik voor de Hervormde gemeenten van 's-Gravenhage (150.000), Scheveningen (30.000) en Loosduinen (5.000) op een totaal van 185.000 Hervormden. Dat kan in de kerkelijke administraties zitten, het kan ook in de opgaven bij de volkstelling zijn gelegen. Dat doet er in dit verband minder toe. Van de 165.000 volkstellings-Hervormden behoren er dus, globaal gerekend, $\frac{150}{185} = 134.000$ tot de Hervormde gemeente van 's-Gravenhage. Op een totaal van 533.000 inwoners (het volkstellingstotaal van 31 Mei 1947) dus vrij nauwkeurig een kwart, 25%.

Hoe is de medelevendheid en de kerkelijke belangstelling dezer Hervormden? Hierover kunnen we ons een oordeel vormen, wanneer we letten op het verhoudingscijfer van geboorten en doopsbedieningen. In 1946 werden 15981 kinderen in 's-Gravenhage geboren, in 1947 14207, in 1948 12648. In 1947 (daarin zijn dus nog vele kinderen uit 1946 begrepen) werden er in de N.H. Gemeente van 's-Gravenhage 2468 kinderen gedoopt, in 1948 2141. Als ik, wat de geboorten betreft steeds het gemiddelde van de beide jaren neem (1946—1947: 15094; 1947—1948: 13452), kom ik tot ongeveer 16%. Op een totaal van 25% der bevolking acht ik dit percentage voor een grote stad niet ongunstig al moet ik toegeven dat de doop op zichzelf in vele gevallen nog slechts een minimum aan medelevendheid bewijst.

Een tweede cijfer, dat geschikt vergelijkingsmateriaal biedt, is dat betreffende de huwelijken en de huwelijksinzegeningen. In 1947 werden alhier ongeveer 6100 huwelijken gesloten en in 1948 ongeveer 5300. In dezelfde jaren werden in de Haagse Hervormde gemeente (afgezien van

de kerkgebouwen van de Ver. v. Vrijz. Hervormden) resp. 463 en 384 huwelijken ingezegend. Dat is in beide gevallen dus 7 à 8%. Zowel echtscheidingen als gemengde huwelijken drukken deze percentages.

In 1947 werd door 1247, in 1948 door 1109 personen belijdenis des geloofs afgelegd. Daarvan werden er resp. 282 en 242 tevens gedoopt. Dus 22 à 23%. Het totaal aantal nieuwe lidmaten is dus jaarlijks iets minder dan 1% van het nominale totaal der gemeente. Men vergelijkte deze cijfers met die in eigen verhoudingen. Ik meen te mogen zeggen: dit cijfer valt niet tegen. Ik meen ook te mogen verwachten, dat het, ingevolge de uitbreiding van het aantal predikantsplaatsen in de laatste jaren, zich in stijgende lijn zal bewegen.

Wat de deelname aan het H. Avondmaal des Heren betreft, behoort 's-Gravenhage m.i. tot de gemeenten die de Goede Vrijdag prefereren. Dan vele Avondmaalsdiensten, tot 2, ja 3 per kerkgebouw, die dan nog uren duren. Duizenden komen dan aan het H. Avondmaal. Maar wanneer in Juli, of in het najaar of in Januari een nieuwe viering plaats vindt, is het aantal deelnemers veel geringer, hoogstens een derde à de helft in vergelijking tot de Goede Vrijdag.

Wijst dit er op, dat de Haagse gemeente in grondtoon van Evangelisch type is, dat de invloed van Van Koetsveld hier nog nawerkt? Er zijn verschillende andere symptomen, die in dezelfde richting wijzen. Ondogmatische, direct op het leven gerichte prediking, concreet en zo eenvoudig mogelijk, wordt door de breedste scharen gewaardeerd. De grote man van de vroegere periode. Dr E. J. W. Posthumus Meyes, heeft, dank zij al zijn grote homiletische en persoonlijke gaven, een zeer brede invloed uitgeoefend gedurende decennien. Als hij preekte, waren de kerken overvol. Maar, werd mij van deskundige zijde verzekerd, het bleek, dat hij ook vrijwel het gehele gedeelte van zijn richting bijeenbracht en voor zijn geestverwanten in engere zin geen eigen gehoor meer overliet.

Overigens speelt de richting slechts een ondergeschikte rol. Wanneer ik dit zeg, zie ik natuurlijk af van Vrijzinnigen en Geref. Bonders, waarover zo dadelijk. Maar overigens verlangt de gemeente bovenal trouwe pastorale verzorging en vermindering van eenzijdigheden. Bij het beroepingswerk speelt de vraag, wie de betrokken wijkgemeente het beste zal kunnen opbouwen, toch de belangrijkste rol. Ik heb het al herhaaldelijk meegemaakt, dat verantwoordelijke kerkeraadsleden het uitspraken: persoonlijk zou ik het graag wat meer hebben, maar ik geloof, dat het beroep op Ds X voor onze wijkgemeente toch het beste is.

Twee predikanten behoren tot de geestverwanten van de Geref. Bond. Zij hebben een zeer trouw meekomende aanhang en bewegen zich als kometen-met-staarten langs de verschillende kansels. Overigens is het nalopen in de laatste jaren sterk verminderd. Het aantal predikanten (nu 33 gewone) en het aantal kansels (nu 22) werd daarvoor te groot. De uitbouw van de stad voltrok en voltrekt zich in steeds sneller tempo. De meesten onzer vinden in een ver van hun wijkgemeente gelegen kerkgebouw slechts een klein aantal meefietzers. Ik heb de indruk, dat de gemeente dit met name in de laatste jaren (in ongeveer 2 jaar tijds deden hier 12 predikanten hun intrede) maar heeft opgegeven. Behalve bij de helder stralende vaste sterren aan de homiletische hemel natuurlijk.

Met de Vrijzinnig-Hervormden bestaat weinig officieel contact.

Gehouden besprekingen werden steeds weer afgebroken. De „schuldvraag” laat ik in het midden. Een poging, vanuit de leiding van de Noodraad voor Kerk en Evangelisaties ruim een jaar geleden gedaan, om tot een compromis te komen, mislukte, daar ten aanzien van de waarheidsvraag het toch wel heel sterk een compromis zou zijn geworden. De voorgangers der Haagse afdeling behoren allerminst tot de zogenaamde „verschoven” vrijzinnigen. Dit stelt de kerkeraad dus steeds voor principiële beslissingen — en dus voor de mogelijkheid en eventueel de noodzakelijkheid van principiële afwijzingen. Hoe onbevredigend dit in de praktijk ook moge zijn. De hoop leeft sterk, dat de nieuwe kerkorde hier de mogelijkheid van bevredigender oplossingen zal scheppen.

Hoe is het predikantswerk in deze grote stad? In ieder geval heel anders dan in de eenmansgemeente. Zelf had ik maandenlang het gevoel, dat ik eigenlijk iedere Zondag een of meer vacaturediensten vervulde, maar de gemeente, waar ik dan eigenlijk predikant van geworden was, ging onder in de scharen. De regeling, dat de predikanten één-, desgewenst tweemaal per maand in of vlakbij hun eigen wijkgemeente mogen preken, waardoor het oude, vrijwel ongebroken rouleringssysteem sterk werd beperkt, heeft op dit punt veel veranderd en m.i. verbeterd.

En verder? Laat ik het mogen zeggen met een zeer frappante parallel, ontleend aan het grote verzamelwerk van Kirk „The Apostolic Ministry” (pag. 11). Kirk wijst er daar op, dat de bisschop in de oudste gemeenten hoofdzakelijk een „liturgische” taak had, terwijl de ouderlingen, als een soort sanhedrin of presbyterium rondom hem, de bestuurlijke verantwoordelijkheid droegen. Maar bij het toenemen van de omvang der gemeenten, kon de bisschop zijn werk alleen niet meer af. Steeds meer werden de presbyters ingeschakeld voor taken, die oorspronkelijk tot de competentie van de bisschop hadden behoord. Steeds meer kreeg de bisschop een leidinggevende, dirigerende, besturende taak. Kirk spreekt in dit verband van een „curious reversal of the respective duties of bishop and presbyter”. De zielszorgende bisschop ging besturen en de besturende presbyter werd belast met de zielszorg.

Een soortgelijke overgang is er — zij het ook in veel minder sterke mate — m.i. ook tussen de kleine plattelandsgemeente en de grote stad. Min of meer spottend heb ik de positie van de beide ouderlingen in sommige, ietwat ingeslapen kleine gemeenten wel eens vergelijken met die van de beide vazen ter weerszijden van de klok in een oud pendulestel. Zonder deze beide pullen is het stel niet compleet, maar ze doen — beter misschien: deden — eigenlijk niets. Ze hadden slechts een representatieve betekenis.

In de grote stad liggen de verhoudingen anders. Daar is de predikant toch altijd veel sterker dan ten plattelande betrokken in het bestuurlijke deel van het kerkelijk apparaat. In de meestal overgrote wijken kan hoogstens overdag geregeld huisbezoek worden gedaan, in de avonduren komt slechts het allernodigste aan de orde. De predikant gelijkt iets op Kirks „rubber-stamp bishop”, op de man, die overal kennis van moet nemen en zijn handtekening onder moet zetten. De zielszorg gaat in gelijke mate over naar de presbyters, die — al dan niet geassisteerd door huisbezoekcommissies — het huisbezoek overnemen, in de doopaangifte betrokken zijn, als de nieuwe plaatselijke regelingen van kracht geworden zijn ook

zeer wezenlijk zullen worden ingeschakeld bij de pastorale zorg voor het huwelijk, enz. Hoe groter de wijk hoe minder de predikant aan het huisbezoek toekomt, hoe meer hij moet overlaten aan zijn medewerkers, allereerst aan zijn ouderlingen. Al zou ik niet willen suggereren, dat de predikant helemaal niet meer aan de directe zielszorg zou toekomen. Dat is zeker niet het geval.

Een der belangrijkste, zo niet de belangrijkste taak van de grotestads-predikant is dan ook het opbouwen van een kerkelijk apparaat, een staf van medewerkers. Wie daar geen capaciteiten voor heeft, wie niet een klein beetje voor manager in de wieg gelegd is, wie geheel verstoken is van de wijsheid van Jethro, om het iets minder werelds te zeggen, zal zich in de grote stad op de duur niet thuis voelen. De kybernetiek is een der belangrijkste charismata, die hier nodig zijn. De gave om conflicten te kunnen voorkomen, oplossen en bijleggen, de gave om ambtenaren tot niet-ambtenaars medewerken op te kweken, de gave om in het algemeen medewerkers te kunnen vinden en aantrekken, de gave om bij minder noodzakelijke invitaties neen te kunnen zeggen, de gave om een wijkblad te redigeren, de gave en de lust om steeds maar weer collecten te organiseren en dringend aan te bevelen, een ijzeren geheugen, dat zich situaties, namen, gezichten onmiddellijk herinnert — dat zijn zo een paar van de zaken, die hier te pas komen. Waarbij ik natuurlijk geloof, hoop en liefde als de allerbelangrijkste gaven van Gods Geest blijf beschouwen, ook voor de predikanten te 's-Gravenhage. Maar dit is nu niet direct een kenmerkend verschil met de vereisten in kleinere gemeenten, en daarom ging het mij in deze alinea.

Wie enigermate over de genoemde gaven beschikt, vindt zeker vreugde in het werk. De stad biedt altijd weer nieuwe mogelijkheden, stelt altijd weer voor verrassingen. De vaste schema's, die de dorps-samenleving bieden kan, zijn hier niet aan de orde. Volkomen buitenkerkelijke figuren kunnen tot waardevolle medewerkers uitgroeien. Vooral als men begint hun assistentie te vragen in de een of andere noodzakelijke, maar voorlopig nog ietwat perifere commissie. Dat was (o.a.) de grote kracht van Creutzberg, bij het opbouwen van zijn Duinoordkerkgemeente. Begon trouwens het eerste contact van Jezus met Petrus ook niet, toen de Heer van diens schip gebruik had gemaakt?

Veel liefde in de omgang met afgedwaalde of alleen maar afgezakte gemeenteleden, die vaak gedurende tientallen jaren vergeten zijn als erwten, die onder de kast waren gerold en pas bij de een of andere grote schoonmaak weer te voorschijn kwamen, het besef, dat de kerkelijke organisatie — niet alleen „1816", maar ook ons volslagen gebrek aan werkelijk efficiënt werken — zelf aan o zo veel lauwheid en koelheid de schuld heeft, kunnen ons over de telkens weer optredende teleurstellingen heen helpen. In vele opzichten komen we bij de uitbouw van ons kerkelijk apparaat immers een eeuw achteraan.

Zo beginnen we dus aan ons werk. Beginnen — van klaar komen, van eindigen is geen sprake. Het werk is onafzienbaar. Men kan alleen maar iets doen, terwijl men negen andere dingen, even noodzakelijk, laat liggen. Tijd voor het gezin moet moeizaam worden uitgespaard. Aan lezingen, concerten en dergelijke komt men slechts zelden toe. Een open avond gedurende de wintermaanden is een witte raaf. De vrienden- en

kennissenkring vindt men het gemakkelijkst onder de collega's, die alleen al voor een 70-tal verjaardagen zorgen (kan *desnoods* ook telefonisch).

Kort geleden stelde een der collega's voor om op onze jaarlijkse buitendag bij wijze van „praatje bij den haard" eens de vraag aan de orde te stellen, hoe men, hard werkende, klaar moest komen. Dit voorstel werd afgewezen, maar staande de vergadering werd hem als raad meegegeven: 1) stel nooit uit tot morgen, wat je vandaag door een ander kan laten doen; 2) bemoei je principieel niet met de wijk van je collega's; 3) neem een beroep aan naar een kleine gemeente in Friesland.

Tenslotte een enkel woord over de gevolgen van de decentralisatie van Den Haag in 27 wijkgemeenten. Uit het voorafgaande is tussen de regels door wel te lezen geweest, dat Den Haag niet allereerst behoefte heeft aan meer kerkdiensten, ook niet aan meer mogelijkheden tot catechisatie, zeker niet aan meer commissies en vergaderingen. Noodzakelijk is bovenal een intenser pastorale bearbeiding, dus: meer huisbezoek.

Om deze pastorale bearbeiding te kunnen bevorderen is Den Haag per 1 Mei 1948 gedecentraliseerd in 27 wijkgemeenten, terwijl een zestal predikanten zich van een bijzondere taak voor de centrale gemeente kwijt. Deze ingrijpende decentralisatie is slechts zeer partieel geweest. Kerkvoogdij en diaconie decentraliseerden niet, beroeping en benoeming, administratieve aangelegenheden en alles wat samenhangt met de regeling van de kerkdiensten, bleven eveneens centraal. Wat werd dan wel gedecentraliseerd? Eigenlijk maar één ding: de pastorale zorg en verantwoordelijkheid.

Deze decentralisatie functionneert dus nu ongeveer twee jaar. Hoe zijn de resultaten? Nu reeds kan gezegd worden dat de profetie van het „dorps-gewijze bewoond worden" mutatis mutandis in vervulling begint te gaan. Overal kristalliseert de gemeente zich om het wijkcentrum, vooral wanneer dit ook centrum van prediking en sacramentsbediening is. Overal worden dan ook nieuwe dergelijke centra in het leven geroepen, doen gymnastieklokalen en zonodig winkelhuizen als noodkerken en -kapellen dienst. En de gemeente komt, terwijl het kerkbezoek stijgt, naar het motto „hoe meer gelegenheid, hoe meer genegenheid". Plannen voor de bouw van minstens tien nieuwe kerken en kapellen zijn sinds 1945 aan de orde. In 1948 kwamen de Goede Vrijdagkapel en de Immanuël(nood)kerk gereed, in 1949 de veelbesproken Maranathakerk, in 1950 hopelijk de Paaskerk, de Jeruzalemkapel en de Goede Herderkapel, terwijl de herbouw van de verwoeste Wilhelminakerk, met de bouw van de Pauluskerk en de Johanneskapel eveneens een onderwerp van besprekingen en al van bouwplannen uitmaken. En dan komen de gebouwen voor de nieuwe uitbouw in het Zuid-Westen der stad, waar een stad als Gouda aan Den Haag bijgebouwd wordt, eveneens in de eerste urgentieklasse. Straks Benoordenhout en Bezuidenhout. We worden er wel eens duizelig van, en denken dan met heimwee terug aan een eeuw geleden, toen Den Haag drie kerkgebouwen rijk was (Grote, Klooster- en Nieuwe Kerk).

Een tweede gevolg van de decentralisatie is de grote uitbreiding van het aantal ouderlingen en diakenen. Vóór de decentralisatie had Den Haag 4 ouderlingen per predikant en 80 diakenen. Met de decentralisatie werd aan iedere wijk-kerkeraad een omvang gegeven van 10 ouderlingen en

5 diakenen. Nog niet iedere wijkkerkeraad heeft deze omvang bereikt, maar toch is reeds besloten om de maxima te verhogen tot 20 ouderlingen en 10 diakenen per predikant. Voorlopig is nog geen enkele wijkgemeente zover, maar dat is een kwestie van een paar jaar, misschien zelfs slechts van een aantal maanden. We gaan dus — welbewust — de Schotse kant op.

Deze kerkeraadsleden moeten uit de wijkgemeente zelf afkomstig zijn en komen meestal via huisbezoekcommissie of jeugdwerk naar voren. Uit welke categorieën der bevolking worden zij gewonnen? Het was mogelijk een overzicht te verkrijgen over de positie en de leeftijd van de 150 laatstvoorgedragen en van de 75 laatstvoorgedragen voor het diakenschap. Bijna 100% daarvan is ook benoemd, zeker 90% nam de benoeming ook aan.

Welnu: van de voorgedragen waren (het tweede cijfer ziet op de diakenen): lagere ambtenaren 20—3; middelbare ambtenaren 29—17; hogere ambtenaren en academici 10—5; middenstanders en andere zelfstandigen 24—11; arbeiders 16—6; kantoorbedienden 8—13; leraren en hoofdonderwijzers 8—3 (het personeel der eigen scholen is niet benoembaar, waardoor dit cijfer ongetwijfeld sterk is gedrukt); onderwijzers 3—1; politie 9—4; boekhouders 6—5; bedrijfsleiders 5—2; opzichters 4—3; winkelbedienden 3—1; procuratiehouders 3—1; hoofdofficiëren 2—0. Zoals te verwachten was valt hier de sterke ambtenareninslag op: ruim 50% der als ouderling, bijna 60% der als diaken voorgedragen. Daarnaast mag toch ook op 16—14% middenstanders en op 16—6% arbeiders worden gewezen.

Hetzelfde overzicht wees uit, dat de jongste diaken 27, de jongste ouderling 29 jaar was. De oudsten waren resp. 60 en 71. De top van de leeftijdscurve der diakenen lag bij 35—40, die der ouderlingen bij 45—50 jaar.

Bijzonder belangrijk acht ik verder, dat door de decentralisatie de zorg voor de sacramenten bij de wijkkerkeraden is gekomen. De bekende middagdoopdiensten om half drie, waar tot in de 80 kinderen per keer konden worden gedoopt met de daarbij behorende doopaangiften, waar meerdere ouderlingen van 7 tot 11.30 uur bezig waren met de doopaangifte, zijn verdwenen. Het aantal doopdiensten is sterk uitgebreid. Bovendien moet de doopaangifte plaats hebben bij de eigen wijkkerkeraad, waardoor pastorale mogelijkheden opbloeien.

Toch is dit alles nog maar een begin. Dringend noodzakelijk blijft m.i. een voortdurende centrale strategie en een voortdurende planning.¹⁾ Amsterdam gaat ons op dit punt voor. Een up to date uitgeruste administratie, die perfect wordt bijgehouden, waardoor geen tienduizenden guldens voor de hoofdelijke omslag verloren gaan, en bovendien geen duizenden lidmaten zoek kunnen raken, is een onafwendbare noodzakelijkheid. Ook een verstandiger gebruik van de tijd der kerkelijke vrijgestelden, in casu der predikanten, is bijzonder nodig. Dat een secretaresse voor een predikant als een overbodige luxe beschouwd wordt, is een stukje kortzichtigheid, dat kapitalen kost. Op organisatorisch gebied kunnen wij van iedere grote zaak nog vrijwel alles leren. Ook dit is echter een der dingen, die niet alleen voor Den Haag, maar voor de gehele kerk gelden.

¹⁾ Waarin kerkeraad én kerkvoogdij, 's-Gravenhage én de randgemeenten betrokken zijn.

Zo wordt op allerlei wijze hard gewerkt. Het predikantencorps is jong, gemiddeld 45 jaar. Voor een grote stad ligt dit cijfer laag. De mogelijkheden zijn vele. De bereidheid om mede te werken bij zeer velen is groot. De evangelisatie-predikant onder de buitenkerkelijke arbeiders bereikt zijn duizenden, de predikant voor de buitenkerkelijke jeugd eveneens. Een veertiental, merendeels zeer grote Hervormde scholen, richt zich op het komende geslacht, een elftal godsdienstonderwijzers bindt wekelijks de strijd aan met de onkerkelijkheid door het Bijbels onderwijs op de O.L. scholen. Tientallen kerkeraadscommissies staan de centrale leiding der gemeente terzijde, rondom groot- en klein-moderamen en vaste praeses van de kerkeraad. Een viertal emeriti verzorgt de ziekenhuizen.

Wie over Den Haag schrijft en aan de grote gemeente denkt, kan niet anders dan telkens weer voor zich zien: velden wit om te oogsten en toch altijd nog veel te weinig arbeiders. En eindigen met het gebed tot den Heer des oogstes, dat Hij voort zal blijven gaan arbeiders in Zijn oogst uit te stoten.

's-Gravenhage.

A. J. BRONKHORST.

CONGRESS FOR THE HISTORY OF RELIGION
CONGRES POUR L'HISTOIRE DE LA RELIGION
KONGRESS FÜR RELIGIONSGESCHICHTE

Amsterdam-Holland 1950
Secretariat:
290', Churchill-laan,
Amsterdam-Z.

Internationaal Godsdiensthistorisch congres.

Na een onderbreking van 15 jaar zal de reeks der godsdiensthistorische congressen, die sinds 1897 in een regelmatige volgorde gehouden zijn, worden voortgezet met een congres, dat 4—9 Sept. a.s. plaats vindt in het Indisch Instituut te Amsterdam. Dit congres wordt voorbereid door een Nederlandse commissie van organisatie, waarin Prof. Dr G. van der Leeuw en Prof. Dr C. J. Bleeker respectievelijk als voorzitter en als secretaris fungeren. Het hoofdthema van het congres is: het mythisch-ritueel grondschema der culturen. Dit onderwerp zal in 11 secties naar aanleiding van 6 korte inleidingen besproken worden. Bovendien staan er 3 algemene lezingen op het programma. Het laat zich aanzien, dat dit congres een belangrijke gebeurtenis zal worden in de wetenschappelijke wereld. Er bestaat dan ook in de kringen van vakgeleerden zowel in het binnenland als daarbuiten in tal van landen der wereld levendige belangstelling voor deze samenkomst. Een groot aantal deskundigen heeft reeds zijn medewerking toegezegd. Het congres, waaraan geleerden van zeer verschillende geloofsovertuiging en verschillend kerkelijk of buitenkerkelijk standpunt deelnemen, staat open voor iedereen, die zich voor de studie der godsdienstgeschiedenis interesseert. Het congresgeld is / 20.—. Studenten betalen / 10.—. Er zullen toegangskaarten beschikbaar worden gesteld voor de algemene lezingen à / 2.50 per lezing. De aanmelding dient te geschieden, liefst zo spoedig mogelijk, bij het secretariaat, Churchill-laan 290', Amsterdam, dat gaarne verdere inlichtingen verschaft.

Boekbesprekingen.

Dr B. Gemser: De Psalmen III, Tekst en Uitleg, Praktische bijbelverklaring; Uitgave J. B. Wolters' Uitgevers mij. N.V., Groningen-Batavia, 1949. 256 pag. Prijs / 4.50. Bij intekening / 3.90.

Het komt ons voor, dat wij ons ontslagen kunnen achten van een nadere introductie, bij de lezers van „Vox Theologica”, van de even bekende als geziene en

gezochte praktische bijbelverklaring „Tekst en Uitleg” van het oude en nieuwe testament door Prof. Dr F. M. Th. de Liagre Böhl en Prof. Dr A. van Veldhuizen met medewerking van tal van vooraanstaande oud- en nieuwtestamentici.

Voor velen is het misschien ook onnodig om de evenzeer bekende hoogleraar aan de universiteit van Pretoria, Prof. Dr Gemser, te introduceren. Want het deel van „T.U.”, dat nu voor ons ligt, is niet het enige, wat hij in deze serie heeft bijgedragen.

Wanneer wij dit deel met het min of meer tot modewoord geworden „voortreffelijk” willen kwalificeren, doen wij dit niet óf om de uitgever bij zijn adverteren (stel dat dit nog nodig zou zijn) een handje te helpen óf uit gemakzucht. Ieder onbevengene lezer (en bestudeerder) van deze studie zal dit moeten toegeven.

Men moet echter goed in het oog houden, dat men bij de beoordeling van deze studie het doel nooit uit het oog mag verliezen. Dit houdt dan in, dat men niet altijd zal vinden, wat men zoekt en soms vindt, wat men hier niet zoekt.

Het praktische staat op de voorgrond. De ontwikkelde bijbellezers en de dominee, die zijn preek voorbereidt, moet er iets aan hebben. Zij zullen hier dan ook heel veel vinden.

Opvallend in deze studie is, dat de auteur in een kort bestek zo veel geeft en daarbij blijk geeft van veelzijdigheid en wetenschappelijkheid. De stijl is vlot, de vertaling nauwkeurig en passend is ook de wijze, waarop Prof. Gemser dikwijls put uit de schat van de geestelijke liederen der kerk.

In dit deel worden vertaald en uitgelegd de psalmen 90—150. De vertaling van de psalmen beslaat de pag. 7—83, de uitleg pag. 84—227. Daarna volgen nog enige aantekeningen bij de tekst, een aanvulling op de literatuuropgave der vorige delen, belangrijkste aangehaalde plaatsen in de drie delen, daarna nog de auteursnamen en een register, terwijl het met opgave van „errata” en inhoud sluit. Een kort „woord vooraf” opent deze studie.

Van een nauwkeurige bespreking van al het gebodene kan geen sprake zijn. Bij zeer veel, dat wij met de auteur eens zijn, is natuurlijk ook wel eens wat, waar wij van het standpunt van Prof. Gemser menen te moeten verschillen. Ten dele hangt dit samen met het verschil van uitgangspunt en schriftbeschouwing, ten dele met een bepaalde visie op een of ander onderdeel.

Om te tonen, dat wij meer dan algemene aandacht aan deze studie hebben besteed, geven wij hiervan een voorbeeld. Waarom is psalm 122 niet van David? De argumentatie hiertegen is vrij zwak. Kan men uit vs. 4 niet concluderen, dat het rijk nog niet is gescheurd? Ook heeft bij het „huis des Heren” niet altijd aan de tempel van Salomo gedacht te worden (vgl. 2 Sam. 12 : 20). Ook is het o.i. mogelijk om vs. 1a presentisch te vertalen, ook al omdat het vervolg zo wordt vertaald. De inhoud van hetgeen tot de dichter gezegd wordt kan doorlopen tot vers 5, misschien wel geheel.

Zo zijn er natuurlijk meerdere opmerkingen te maken en ook vragen te stellen. Zo b.v. zoekt men tevergeefs een uitvoeriger exegese van psalm 136 : 15, juist i.v.m. het feit, dat Farao in de Rode Zee verdronken zou zijn, hetgeen ons doopsformulier vermeldt, maar wat geen steun vindt in het juist ook door Prof. Gemser aangestipte Exodus 14.

Maar ondanks deze, vaak erg persoonlijk gekleurde, op- en aanmerkingen, die iedere aandachtige bestudeerder van deze voortreffelijke studie kan maken — en wij vermoeden, dat Prof. Gemser wel de laatste zal zijn om dit te ontkennen — staat ongetwijfeld vast, dat Prof. Gemser zowel mannen van wetenschap alsook predikanten, studenten en theologisch geïnteresseerden een onschatbare dienst bewezen heeft met deze studie. Niet dan tot eigen schade zal men bij de studie der psalmen of bij de voorbereiding van zijn preek dit boek kunnen verwaarlozen.

Ook de uitgave van deze studie is op de bekende keurige wijze door Wolters verzorgd.

Moge deze studie van Prof. Gemser velen tot steun en verrijking van kennis zijn.
Sprang (N.Br.) M. J. M.

Het Nieuwe Testament, uit het Grieks vertaald en met inleidingen en aantekeningen voorzien door Dr J. B. P o u k e n s S.J. Uitgave N.V. Brepols (Turnhout) 80 fr.

De geestelijke bijstroom naast (of na) de machtige stroom materiële goederen van onze Benelux-partner schoof Het Nieuwe Testament op de redactietafel. Edoch,

hier geldt het multum in multa: in zakformaat, maar in 1078 bladzijden, wordt hier een geweldig werkstuk gecomprimeerd. Na een uitstekende en up-to-date Algemene Inleiding, volgen inleidingen op de Evangelieën afzonderlijk en vervolgens op de Brieven en de Openbaring. Het Imprimatur maakt echter een stellingnemen anders dan het „magisterium ecclesiae” voorschrijft, onmogelijk: zo bijv. ondanks Matth. 22 : 7 is het Evangelie van Mattheus tussen 60 en 64 ontstaan. En voorts de uitspraak, dat Jezus in Matth. 14-20 : 16 „de grondslagen zijner kerk, Gods Rijk op aarde legt”. Identificatie tussen Kerk en Koninkrijk Gods is en blijft voor de Protestant onmogelijk. Verder in Luc. 2 : 14 εἰρηνὴ ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας „mensen van goeden wil”, al laat Poukens voor ons een kans open: εὐδοκία: „volgens anderen: die het voorwerp van Gods behagen zijn”. Bij de Brieven is de Brief aan de Epheze. toch een brief aan een „bepaalde kerk, en geen omzendbrief”. Van de Hebreeën-brief wordt gezegd, dat de Apostel verantwoordelijk is voor de inhoud, maar dat één zijner leerlingen er de vorm aan heeft gegeven. Merkwaardig is het ontbreken van het komma Johanneum in 1 Joh. 5 : 7.

Voorts noteerde ik enige typische vertalingen, als „honderdman” (ἑκατο-νάρχο) en in Matth. 19: „met meer gemak gaat een kameel door het oogje van een naald” enz., en in Matth. 26 : 18: „naar de stad Dinges” (εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεινόν) terwijl de Vlaming zich laat gelden in Matth. 27 : 22b, waar Poukens mededeelt, dat de volksgunst wisselvallig is en hij verwijst naar Artevelde.

De gladstrijking van het verschil t.o.v. de Paasdatum bij Synoptici en Johannes is door aan het πρωτῆ (Matth. 26 : 17) de zin te geven van προτερῆ wél elegant, maar m.i. toch te gemakkelijk. Merkwaardig is in het kader van de parthenogenesis de verklaring bij Lucas 1 : 35: „Jezus is toch eigenlijk niet Gods zoon ter oorzaak van een goddelijke tussenkomst in zijn menselijk ontstaan, maar veeleer omdat zijn goddelijk wezen zelf een eeuwig, bestendig en onveranderlijk geboren-worden uit den Vader is”. Hier balanceert Poukens tussen de verklaring voor den doorsneegelovige, en de emanatie-theorie als verklaring voor den philosophisch-geschoolde.

De proloog van Johannes is, gezien het korte bestek, uitstekend verklaard. Bij Phil. 2 : 7 wordt verklaard, dat „Zich ontledigen: niet van de Godheid zelve, wat onmogelijk was” gezegd kan worden, maar dat het betekent: „voor zijn mensheid heeft hij verzaakt aan de goddelijke heerlijkheid”. Hier waag ik het een vraagteken te plaatsen. Een tijdstafel bij de Evangelieën, de Handelingen der Apostelen, de Brieven en de Openbaring, een Liturgische kalender uit het N.T. op Zon- en Feestdagen, een Personenregister en een Zaakregister completeren dit werk. In het Zaakregister vond ik bij „excommunicatie” een verwijzing naar 2 Thessal. 3 : 14 „tekent hem aan om niet met hem om te gaan”. Maar vs. 15 vervolgt: „en houdt hem niet voor een vijand, maar vermaant hem als broeder”. Sanctionneert dit de excommunicatie van hoger hand? En voorts moet het vagevuur steunen op Matth. 12 : 32. Ik kan het er niet in lezen. De critische opmerkingen moesten mij als Protestant van het hart, zij doen geen afbreuk aan de grote waardering en eerbied voor dit ongetwijfeld zeer waardevolle boek, waarin een enorme hoeveelheid R.K. exegese verwerkt is. Voor Rooms-katholiek en Protestant is deze uitgave van het Nieuwe Testament van groot belang, vooral door de Aantekeningen en het Zaakregister. Uitgeverij Brepols zorgde voor een keurige uitvoering.

Amsterdam.

J. T. N.

Prof. Dr S. Greydanus: Epheze en Philip-penzen (serie: korte Verklaring der Heilige Schrift; uitgave: J. H. Kok Kampen 1949: geb. f 4.90).

Wijlen Dr S. Greydanus neemt t.a.v. enige inleidingskwesities in de Ephezenbrief direct stelling: „Alleen apriorisme en dogmatisme . . . kunnen, enige eigenaardigheden van dezen brief . . . overdrijvende . . . de echtheid van deze brief betwisten, en den apostel Paulus als zijn schrijver loochenen”. (pag. 8). Al doen wij dat niet, wij weten zijn uitgangspunt. Toch blijft het gewenst enkele opmerkingen te maken: Is een scherpe scheiding tussen een leerstellig gedeelte: Ephez. 1 : 3 - 3 : 19 (Lof-prijzing Gods 3 : 20-21) en een vermanend gedeelte: Ephez. 4 : 1 - 6 : 20 verantwoord. Liggen bij Paulus dogmatiek en ethiek niet dicht bij elkaar, beide gefundeerd in Jezus Christus?

In Ephez. 1 : 1 zegt Greydanus van het ἐν Ἐφεσῶ „latere invoeging laat zich

gemakkelijk verklaren, latere weglating daarentegen zeer moeilijk. Zeer waarschijnlijk zijn ze daarom niet oorspronkelijk". De ijzeren wetmatigheid, waarmee het O.T. gehanteerd wordt, blijkt bijv. bij Ephez. 5 : 25, waar S. zegt: „De man daarentegen laat spoediger zijn liefde varen" — dat werd reeds openbaar in Adam's woord in Gen. 3 : 12" (pag. 122). Ik kan dit verband niet zien tussen Gen. 3 : 12 en Ephez. 5 : 25, ondanks de toch aanwezige perspicuitas der Heilige Schrift.

In de Philippenzen-brief pleit Greydanus voor Rome als plaats van verzending¹ en S. wijst op het militaire verkeer van Rome naar Klein-Azië via Philippi.

Op pag. 20/21 overschat S. de belangrijkheid van de textvariant, die ἐγὼ voorstelt bij εὐχαριστω. Belangrijker is Phil. 2 : 7: ἀρπαγμος is noch res rapta (roof), noch res rapienda („de werkzaamheid van het gewelddadig nemen"; pag. 49) maar, zegt Greydanus: datgene, waarmee een dergelijke handeling wordt uitgevoerd. De vertaling: „middel om te roven" ziet S. zelf als niet geheel bevredigend. Hier liggen grote moeilijkheden in de vertaling, maar waarom niet „roof" vertaald? Voor de tegenstelling ἐν μορφῇ θεοῦ - ἐν μορφῇ δούλου geeft S. de juiste, echter wel met veel woorden omschreven achtergrond. ἔκένωσεν (Philipp. 2 : 7) verzacht S. door zijn verklaring: „afleggen" of „een omhulling over de heerlijkheid aantrekken, zodat die heerlijkheid daar niet doorheen straalde" (pag. 50). Waarom niet letterlijk: „Zich ontledigen" en in de verklaring: De Heer Jezus Christus ontledigde Zichzelf door de gestalte van een dienstknecht aan te nemen. Tenslotte enkele vragen: wat betekent „onberouwelijk" (pag. 19 Ephez. brief) en „heilige zielebetrekking" pag. 28 Phil. brief) en „drangreden" (id. pag. 46)?

Moge met deze opmerkingen de zeer grote waardering voor dit gedegen werk van Prof. Dr Greydanus in genen dele verminderd worden. Greydanus heeft een zeer grondige exegese geleverd. Uitgever komt een woord van dank toe, voor de keurige uitvoering en de bescheiden prijs, een weldaad in deze tijd!

Amsterdam.

J. T. N.

Dr A. Sizoo: *Uit de wereld van het Nieuwe Testament*. Kok, Kampen, 1949. 200 pag. Geïllustreerd.

Dit boek is een aanvulling op het reeds enkele jaren geleden van de hand van denzelfden schrijver verschenen werk: *De antieke wereld van het Nieuwe Testament*. Beide boeken zijn, hoewel wetenschappelijk zeer zeker verantwoord, in de eerste plaats bedoeld om leken op historisch en theologisch terrein een inzicht te geven in de situatie omstreeks 't begin onzer jaartelling. Toch zal ook de theoloog hier dingen vinden, die voor hem van belang zijn; van belang met het oog op prediking en catechese meer dan voor N.T.sche studie. Ook de illustraties (50 in getal) en een verklaring hiervan dragen in belangrijke mate daartoe bij. Zo krijgt men achtereenvolgens een overzicht over de toestand op staatkundig gebied (vooral in Palestina), de diaspora, het stadsleven in het Romeinse rijk, en de religies die we omstreeks Christus' geboorte aantreffen. Dit laatste chapter is in vergelijking met de andere betrekkelijk summier gebleven. Ook het hoofdstuk over de namen is wel curieus, maar meer ook niet. De eerste hoofdstukken, die vaak handelen over de dingen van 't dagelijks leven uit die tijd, zijn m.i. het meest interessant, alsook de tocht langs de voornaamste steden van 't Romeinse rijk.

Sommige lezers zal de wijze van behandelen misschien een enkele keer iets minder prettig aandoen. Bedoeld worden plaatsen, waar de schrijver bepaalde gebeurtenissen niet alleen beschrijft, maar er ook een waardeoordeel over uitsprekt. Soms valt dit wat erg positief uit, b.v. p. 31 waar gesproken wordt over „de enige lofwaardige daad die ze (Herodias) verricht heeft"; men vraagt zich af of dergelijke krasse taal nodig is. Maar tenslotte is dit van ondergeschikt belang in dit boek, en doet niets af aan het uitgebreide feitenmateriaal dat wordt geboden.

Zeist.

H. t. B.

Dr S. Greydanus: *De Opwekking van Christus*" (Kampen '48, 63 p., f 1.75).

Dit boekje bleef te lang op bespreking wachten. Mea culpa. Het geeft een naar het mij lijkt beknopte en getrouwe en strijdvaardige weergave van het gereformeerde standpunt omtrent de opstanding van Christus. — Daarmee had ik m'n bespreking kunnen beëindigen. Men mag dan ook het volgende ongelezen laten. Aan ons interacademiaal tijdschrift meen ik echter nog enkele regels verplicht te wezen.

Allereerst dan de vraag: voor wie is dit boekje geschreven? Blijkbaar uitsluitend voor hen, die de gereformeerde visie delen: de opstandingsverhalen zijn Gods waarheid omdat ze in den Bijbel staan, en ze staan in den Bijbel omdat ze Gods waarheid zijn. Alle en tot in details. Kleine onderlinge verschillen worden opgelost (wanneer Marcus en Mattheus van één engel verhalen, Lucas en Johannes van twee, dan kunnen engelen immers tegelijk zichtbaar en onzichtbaar wezen? p. 44), grote duiden op verschillende gebeurtenissen die dus achter elkaar hebben plaatsgehad (verschijningen eerst in Jeruzalem, dan in Galilea, dan weer in Jeruzalem — ondanks de drie dagreizen gaans die dan op één dag moeten zijn afgelegd, p. 46). Dat Paulus zijn zien van Christus op één lijn stelt met de gebeurtenissen op den Paasdag, ondanks dat de (lichamelijke) hemelvaart daar tussen valt, wordt niet opgemerkt. — Toch discussieert Dr G. wel. Doch op een wijze die in andere wetenschappen uitgefloten zou worden maar die het in de theologie nog steeds feilloos schijnt te doen (gevaar van het schrijven alleen voor wie het al met ons eens zijn): met de doden en de grootouders. Van al degenen, die Dr G. bestrijdt (en het zijn er heel wat) zijn er bij mijn weten nog maar twee in leven. Dat zijn natuurlijk Duitsers. Van de thans levende Nederlandse theologen wordt geen enkele een weerwoord waardig gekeurd.

Toch is dit het niet wat me het meest verdriet. Dat is de scholastische dorheid. Kon ik er maar ergens de Blijde Boodschap der Opstanding in beluisteren! Maar het schijnt dat het Woord niet vlees maar schrift is geworden.

Eén aanknopingspunt voor een werkelijk christelijk en theologisch gesprek vond ik, nl. waar schr. op p. 41 zegt: „Principieel wordt hier alles beslist door het Godsgeloof, dat men aankleeft: of men inderdaad God erkent als den almachtigen Schepper van hemel en aarde, die met onbegrijpelijke wijsheid, goed en rechtvaardig alle dingen bestuurt, en doen kan met alles wat Hij wil, dan of men Hem beperkt denkt, eindig naar vermogen en andere deugden”. Als ik deze uitspraak niet agnostisch en nominalistisch behoef op te vatten, maar evangelisch, doordat immers God ons in Christus Zijn waarheid heeft geopenbaard, dan kunnen wij mogelijk eerbiediger naar elkaar en vooral eerbiediger naar de bijbelschrijvers luisteren.

's-Gravenhage.

Dr H. S. HEERING.

Dr J. L. Koole: Liturgie en ambt in de Apostolische kerk (uitg. Kok, Kampen, 1949, ingen. f 2.75, geb. f 3.75).

In deze studie van den Gereformeerden predikant Dr J. L. Koole wordt niet de achtergrond van liturgie en ambt gegeven. Daardoor blijft S. aan de buitenzijde van het sacrament staan. Er wordt door hem niet gevraagd, wat het sacrament betekende, maar hoe het werd gevierd (Inleiding) en dit laatste voornamelijk op grond van het N.T. In een bestek van 108 bldz., verdeeld over 16 hoofdstukken, komen een groot aantal realia van het kerkelijk leven ter sprake. Uiteraard is de behandeling niet zeer indringend, maar veel wordt er aangeroerd. De belangstellende lezer wordt dan verwezen naar andere litteratuur. Jammer, dat S. bewust geen commentaren en lexica vermeld heeft (Inleiding). Verder moet opgemerkt worden, dat het theologisch klimaat van Nederland niet alleen bepaald wordt door Ridderbos, Grosheide, Bronkhorst en Bavinck. Toch kunnen wij Dr Koole dankbaar zijn voor de collectie Bijbelplaatsen, die hij ter sprake brengt. Kan bij een volgende druk een register aangebracht worden? De studie is het zeker waard. Op enkele punten wreekt zich de formele behandeling van de stof en beslist blijkbaar het uitgangspunt zonder meer: op pag. 21 is de argumentering voor de Zondagsviering van Paulus zwak; pag. 26, waar Paulus zich in zijn zendingsprediking beroept op de algemene openbaring en de gemene gratie; of in Acta 13 : 16-41 de sleutelbediening zo krachtig uitkomt (pag. 28) betwijfel ik; strikt genomen slaat Jezus' woord terug op de Grieks-Romeinse gebeden (pag. 49); in de kwestie oudsten en opzieners (pag. 90—95) gaat het meer om een glijden over de toppen dan om een indringende bespreking (vooral pag. 93).

Voor catechisaties, bijbelkringen en handleiding voor verdere zelf-studie is dit boek heel geschikt, uitgever zorgde voor een verrassend lage prijs.

Amsterdam.

J. T. N.

Het stemt ons dankbaar tegenover schrijver en uitgever, dat van „Mensen rondom Jezus” nu reeds de 3e druk is verschenen. De beschrijvingen van hen, die met Jezus in aanraking zijn gekomen, zijn prettig te lezen en — wat belangrijker is — psychologisch verantwoord. Fijnzinnig ontleedt de schrijver de ziel van elk hunner, waarbij hij echter niet aan het gevaar ontkomt, dat hij wel eens iets te veel aan één enkele tekst wil ontlenen. Men kan m.i. nu eenmaal niet uit een bepaald gezegde het gehele karakter beschrijven.

Maar desondanks verdienen deze schetsen onze belangstelling.

Amsterdam.

R. HOFMAN.

D. Dr Joachim Jeremias: *Unbekannte Jesusworte*. (Abh. z. Theol. des A. u. N.T. nr. 16) Zwingli-Verlag Zürich 1948 (Zw.) Fr. 7.—.

Een voor theologen en ontwikkelde gemeenteleden bestemd werkje over de z.g. Agrapha — „versprengte Herrnworte” — uit lezingen ontstaan, 88 pp. groot. Deze combinatie van lezerskring zal wel een economische noodzakelijkheid zijn, in wetenschappelijk opzicht blijft ze ongewenst. Op allerlei kwesties kan men daardoor helaas niet ingaan. Te betreuren is, dat deze combinatie de auteur tot een vreemde titel verleide. Hij blijkt onder „onbekannt” te verstaan, dat velen van het bestaan van „Jesusworte” buiten de evv. niet op de hoogte zijn. Dr J. meent, dat het agrapha-onderzoek doodgelopen is op de echtheidsvraag. Na een inleiding over de bronnen en de stand van het onderzoek behandelt hij dan 21 gevallen, die „den gleichen Anspruch auf Echtheit erheben können wie die in unseren vier Evangelien überlieferten Worte. (Der Leser wird gebeten, diesen Echtheitsmassstab wohl zu beachten!)” Dus toch: de echtheidsvraag. Wat hij als onecht ter zijde legt, behandelt Dr J. niet, de rest moet dan nog gemeten worden met een blijkbaar relatieve maatstaf. N.m.m. loopt het onderzoek van Dr J. evenzeer dood op de echtheidsvraag. Voorts geeft de auteur uitleg van deze 21 gevallen. Dit is, zo zegt hij, nog nooit geschied. De vraag is hier, wat men onder „auslegen” verstaan wil. Een uitstekend commentaar op P. Oxy. 1 en 654 is ondertussen: H. G. E. White, *The sayings of Jesus*, 1920, helaas niet door Dr J. vermeld. *Toch ligt in deze uitleg de grote verdienste van dit boekje*, omdat deze min of meer in de richting gaat van de vraag: welke indruk heeft Jezus gemaakt. Werkt men in deze richting, dan zal men de echtheidsvraag nog minder krampachtig moeten behandelen dan Dr J. doet. Men kan deze dan reduceren tot: waar hebben wij met enige waarschijnlijkheid met oude traditie te doen. Of deze gnostiek (?) van aard is, is van geen belang, want in deze z.g. gnostiek hebben wij te doen met de reactie van een bepaald type mensen op Jezus. Daarom dient men dit soort traditie zeker niet uit te sluiten, wat Dr J. helaas wel doet. Hij doet dit, omdat ook hij de vraag stelt: is deze uitspraak in Jezus’ mond, is dit voorval met Jezus, denkbaar. Maar ten eerste is de beantwoording van deze vraag zeer subjectief. Zo spreekt b.v. P. Egerton 2 er van, dat de leiders van het volk Jezus aan de menigte willen overleveren. Dr J. heeft bedenkingen, m.i. ten onrechte, daar vermoedelijk de in Sanhedrin 6 : 4 beschreven procedure de achtergrond vormt. P. Oxy. 840 geldt bij Dr J. voor echt, ondanks dat hij moet toegeven één der 7 bezwaren niet geheel te kunnen wegnemen. Naast deze subjectieve beoordeling staat echter nog het feit, dat wij niet weten of en zo ja naar welke gezichtspunten de z.g. canonieke traditie gezift is! Wanneer er sprake is van onthouding, dan wordt dit naar de gnostiek verwezen. Terecht? Onze enige maatstaf is hier: Synoptici en Joh. Maar zijn er bij de verzameling van deze traditie soms al maatstaven aangelegd, waardoor eventueel echte Jezus-stof niet is opgenomen? Daarom heeft de maatstaf der echtheid, die Dr J. toch nog aanlegt, m.i. weinig zin. Al met al kunnen wij hem dankbaar zijn voor zijn helder, aantrekkelijk en handig (literatuuropgave!) boekje, dat door Zwingli-Verlag keurig is verzorgd.

Leiden/s-Gravenhage.

J. W. DOEVE.

„De Heilige Geest” - onder redactie van Prof. Dr J. H. Bavinck, Dr P. Prins en Prof. Dr G. Brillenburg Wurth. Uitg. J. H. Kok N.V. Kampen, 1949. 454 blz. geb. f 9.25.

Meer dan een jaar geleden reeds verscheen dit grote werk over „De Heilige Geest” waaraan een reeks van gereformeerde theologen zijn medewerking verleende — waarschijnlijk als een tegenstuk van het eerder verschenen verzamelwerk „Christus de Heiland”. Het boek heeft drie grote delen — een exegetisch, een dogmatisch-dogmahistorisch en een „practisch” deel — en bevat een twintigtal gedeeltelijk zeer interessante, gedeeltelijk zeer weinig interessante bijdragen: het is onmogelijk in deze bespreking al deze bijdragen een grondige behandeling te geven. Criterium voor de selectie voor de bespreking kan de belangrijkheid van de verschillende bijdragen niet zijn: want in ieder van de hoofddelen komen zeer belangrijke vraagstukken aan de orde, waarbij men zich niet aan de indruk onttrekken kan, dat sommige van deze vraagstukken al te vluchtig behandeld worden. Maar reeds zo heeft het werk een indrukwekkende omvang gekregen. En dus een willekeurige greep uit de reeks van bijdragen:

Het exegetisch deel begint met een bijdrage van Dr A. de Bondt over „Pinkstergeest in het oude Israël”, die waarschijnlijk bedoeld is als een exegese van wat het O.T. over de (Heilige) Geest zegt: met exegese heeft echter deze „eisegese” van de geliefde gereformeerde leerstukken in het O.T. niet zo heel veel te maken — telkens weer is het opvallend, dat elke zakelijke exegese wordt verstikt in een apriorisme, dat van het eigen karakter van het O.T. maar weinig overlaat. Laten exegeten het zich niet al te gemakkelijk maken met de zekerheid dat „voraussetzungslos” exegese toch maar een fictie is! En laten we vooral voorzichtiger zijn met de verhouding van Schrift en (eigen) „traditie” — voorzichtiger dan de schrijver van deze bijdrage. Enkele zakelijke opmerkingen over dit artikel: de exegese van Gen. 2 : 7 (blz. 24v) is stellig onjuist — de gelijkstelling van „vlees” en „zonde” die de schrijver zo gemakkelijk voltrekt en de tegenstelling tussen „vlees” en Geest die hij zo gemakkelijk legt is meer N.T.isch (Paulinisch) dan O.T.isch — de bewering, dat Jeremia „tot het *wezen* van de dingen doordringt” (blz. 30) omdat hij een dichter is, is noch in de gedachtenwereld van den schrijver, noch in die van het O.T. (die een andere is!) in te passen — het „christologische vergezicht” dat telkens gegeven wordt (manifestatie van het reeds aangewezen „apriorisme”) heeft wel een stichtelijke werking, maar geen wetenschappelijk-exegetische verantwoording — de stelling, dat dank zij het genadeverbond in Jezus Christus „Abraham Gods vriend, Mozes de Middelaar van Israël” enz. was (blz. 33) staat weer exegetisch geheel op losse schroeven, tenzij de exegese in een dogmatische „traditie” verankerd en dan geen exegese meer is — ten slotte leidt de toekenning van Ps. 4, 51, 143 aan koning David ons tot elementaire inleidingsvragen, waarin wij den schrijver niet gemakkelijk kunnen volgen (vgl. hier b.v. A. Weiser: „Einleitung in das A.T.” S. 231ff.). Zo zou er meer te zeggen zijn. — Een soortgelijke teleurstelling — zij het ook in het algemeen minder sterk dan bij de bijdrage van Dr A. de Bondt — overvalt den lezer bij de volgende artikelen in dit exegetisch deel. Bovendien heeft de bijdrage van Ds D. J. Couvée over „De Pinkstergeest in het onderwijs van Jezus” meer weg van een stichtelijke parafrase van de Bijbeltekst (en zelfs van een preek hier en daar) dan van een exegetische verhandeling, zodat de wetenschappelijke waarde van deze bijdrage wel zeer gering is. Dit geldt ook van de (overigens zeer boeiend geschreven) bijdrage van Dr C. Bouma over „Het Pinkstergebeuren in Jeruzalem”. In het dogmatisch-dogmahistorisch deel worden bijdragen gegeven over „De Heilige Geest in de strijd der Oude Kerk” (Dr N. J. Hommes), „De Heilige Geest en de Middeleeuwse mystiek” (Ds P. N. Kruyswijk) — vooral deze bijdrage is mede door zijn korthed nogal teleurstellend: de mystiek wordt afgewezen als „een open strijd tegen het Woord van God, en dus tegen den Heiligen Geest” (blz. 205), waarbij de grote betekenis van het „filioque” goed belicht wordt — „De Heilige Geest en de strijd der Reformatoren” — een van de mooiste bijdragen in deze bundel — enz. Wij willen nog even stilstaan bij het opstel van Prof. Dr G. Brillenburg Wurth over „De Heilige Geest en de „geest” van het Duitse Idealisme”, een thema, dat ondanks existentialisme en Marxisme en dialectische theologie in de „strijd der geesten” nog van een beklemmende actualiteit is. In grote trekken kunnen wij met den schrijver in zijn afwijzing van het idealisme en zijn grote representanten Hegel en Schleiermacher instemmen. Toch zal het niet gemakkelijk zijn den schrijver in

zijn interpretatie van deze geestesbeweging geheel te volgen. Een opmerking als deze: „Religie is hier niets dan de verflenste bloei van de menselijke ziel” (blz. 267) is een waardering, waardoor niet het Duitse Idealisme, maar wel de schrijver zelf getroffen wordt. Verder de filosofie van Hegel als „pantheïsme” te typeren blijft toch — ondanks de argumenten hiervoor van den schrijver — een vergroving van dit denken en zijn dialectiek. Aan de filosofie van Hegel „akosmisme” te verwijten betekent een miskenning van dit denken waarin de geest zelf Kosmos is, de Kosmos zelf geest en waarin de realiteit van de natuur in de Identiteit van idealiteit en realiteit niet ontkend wordt (vgl. blz. 273). Wat echter nog ernstiger is: de schrijver heeft telkens de neiging de „Philosophie des Geistes” in het encyclopaedische systeem op de plaats van de „Wissenschaft der Logik” te schuiven, wat een manco is van vele Hegel-interpretaties (vgl. blz. 268: „Hij gaat uit van de leer van den subjectieven geest” — wat een terugval tot ver achter Schelling zou betekenen — en blz. 274 bovenaan) waarmee de fundamentele betekenis van de Theo-Logica in het systeem van Hegel miskend wordt. Ten slotte is de kritiek op Hegels geschiedenis-filosofie (waarin wij de kritiek van het existentialisme op de filosofie van Hegel horen doorklinken) niet te aanvaarden, waar de schrijver zegt dat „voor een zedelijke beslissing . . . hier geen enkele ruimte overblijft” (blz. 274), een argument, waarmee men al vaker te gemakkelijk met Hegel en Marx en . . . het Christendom („bien étonnés de se trouver ensemble”) heeft afgerekend, dat echter tegenover Hegel evenveel geldigheid heeft als tegenover het Christendom: het is in de visie van Hegel juist de „List der Vernunft” dat de mens in vrijheid zijn zedelijke beslissingen nemen kan. En alle waarheidskenners is bij Hegel tegelijk en rust bij Hegel tegelijk in een zedelijke beslissing. Zo zijn er nog enkele dingen meer. Maar nog eens: wij kunnen den schrijver in zijn afwijzing van het idealisme met zijn verwisseling van Geest en geest, Logos en logos, in grote trekken volgen: het ging hier alleen om details van de Hegel-interpretatie.

Ten slotte nog een woord over de hoofdingeling van het boek. Zou het niet beter zijn het tweede deel eenvoudigweg als „dogmahistorisch” deel te betitelen, daar de dogmatische bezinning op de Heilige Geest hierin nog niet aan de orde komt — en dan het derde deel (dat nu „practisch” heet) als „dogmatisch” deel te betitelen? Want alle „practische” vragen, die daar aan de orde komen (e.g. het belijden der Kerk, het ambt, de genademiddelen, de gemeenschap enz.) vragen om een zeer grondige (exegetisch-)dogmatische bezinning en krijgen deze ook meestal.

Al met al is dit een boek, dat aan wetenschappelijke eisen in vele bijdragen niet voldoet, een boek, waardoor gereformeerde lezers misschien zeer gesticht zullen worden, maar dat aan anderen waarschijnlijk weinig voldoening zal geven — waarvan het ten slotte twijfelachtig is of het „zal bijdragen tot een verlevendiging van het gelovig bewustzijn van den rijkdom des Geestes in Christus’ Kerk” (blz. 1).

Rolde.

J. S. W.

Dr J. J. Louet Feisser, Prof. Dr Ph. Kohnstamm, Prof. Dr G. C. van Niftrik, Prof. Mr I. A. Diepenhorsten Dr A. E. Loen: „De Christen-academicus en de wetenschap”. Uitg. W. ten Have N.V. Amsterdam 1949. 112 pag. ing. f 3.50.

In dit boekje, dat is uitgegeven door de „studiecommissie van de N.C.S.V. voor het Universiteitsvraagstuk” wordt een voor het bestaan van onze Universiteiten in alle opzichten beslissende vraag gesteld. Dat in de algemene crisis van onze tijd een brandend „Universiteitsvraagstuk” bestaat, zal niemand kunnen ontkennen: dat de studiecommissie van de N.C.S.V. de sociale, economische en technische aspecten van dit vraagstuk laat rusten om alle aandacht te richten op het geestelijke vraagstuk, is zeker toe te juichen, wanneer wij er rekening mee houden, dat vaak eenzijdig op de economische, technische enz. aspecten van dit vraagstuk wordt gewezen. De grote vraag, waar de artikelen van dit boekje aan gewijd zijn, is die naar de verhouding van *gelooven* en *denken*, naar de betekenis, die het geloof in Christus heeft voor de wetenschap. „Hoe zal . . . (de Christen) de levensintegratie vinden, waardoor zijn geloofsleven en zijn vakstudie niet als twee . . . gescheiden dimensies naast elkaar staan?” (pag. 6). Het is dus geen theoretisch spel, dat hier bedreven wordt, maar het gaat hier om een vraag, die iedere christen-academicus in het diepst van zijn existentie raakt. De artikelen zijn stuk voor stuk helder geschreven en geven

een duidelijk inzicht in dit grote vraagstuk. Een vrij uitvoerige bibliografie besluit dit prachtige en zeer belangrijke boekje.

Rolde.

J. S. W.

Dr R. F. Beerling, *Onsocratische gesprekken*. J. M. Meulenhoff — Amsterdam, z.j., 134 pag., ing. f 4.30, geb. f 5.90.

In een zeer aantrekkelijke stijl en met vermijding van de hinderlijke handboekengeleerdheid gaat de vooral door zijn „Antithesen” terecht beroemd geworden Dr Beerling in deze gesprekken — waarin wij Emergius ontmoeten als de representant van een weinig strakke omlijning tonend „idealisme” en Luctantius als de met geestige, speelse en luchtige argumenten dit „idealisme” afbrekende denker zien — in op de grote vragen, waarvoor wij in onze situatie zijn gesteld en waarop wij een antwoord moeten zoeken. Welke zijn deze grote vragen? Welke zouden het anders zijn dan de vragen, die onmiddellijk met het mens-zijn gegeven zijn, voorop de vraag naar het mens-zijn zelf. Het filosoferen immers is niet een vak, maar het is „in de hedendaagse situatie niets anders dan de scherpste manifestatie van het menselijk probleembewustzijn” (pag. 5). Zo krijgen wij in de verrassende taal, die Dr Beerling weet te schrijven, een helder beeld van onze situatie (zonder dat daardoor deze situatie geheel overzichtelijk geworden is) en de vragen waarvoor deze situatie ons stelt: de ontwikkeling van wetenschap en techniek, de „uitlegging” van de geschiedenis, de verhouding van filosofie, politiek en macht enz. De titels van de gesprekken tonen duidelijk in welke problematiek wij binnengevoerd worden: de gesprekken gaan (1) over relativisme en radicalisme, (2) over absurditeit en nihilisme, (3) over verveling en vooruitgang, (4) over zin en zekerheid, (5) over filosofie, politiek en macht, waarvan vooral het laatste zeer belangrijk is. De vraag rijst wellicht, waarom een dergelijk boek in dit blad een bespreking krijgt. Het antwoord is eenvoudig het volgende: omdat het voor theologen hoog nodig is zich met grote volharding en ernstige toewijding te verdiepen in de vragen van de moderne mens, die onmiddellijk met zijn eigen problematiek en de problematiek van zijn Kerk verbonden zijn. Daarom zijn wij blij met de verschijning van dit helder en vlot en geestig geschreven en toch allerminst aan de Wereldbibliotheek herinnerende boekje, dat de grootste aandacht ook van de theologen verdient.

Rolde.

J. S. W.

Dr Mr M. Visser, *Het Leven van Prof. Dr A. H. de Hartog*. Uitg. De Graafschap, Aalten, 1949. 228 pag. Geb. f 7.90.

Volgens de „Voorrede” is dit boek „de vrucht van jarenlange studie”.

Dr V. dankt blijkbaar veel aan DE H.: „in de donkerste tijd van ons nationale bestaan heeft de auteur zijn geestelijke existentie opgebouwd door het leven van De Hartog te overdenken”.

Deze biographie is dan ook duidelijk het werk van iemand, die wil doorgeven wat hij zelf ontvangen mocht. Telkens glanst in dit boek de dankbare bewondering voor deze zeldzame figuur in ons theologisch Nederland. De Schr. mag dan ook aanspraak maken op de waardering van ieder, die met hem die dankbaarheid en die bewondering deelt.

Dus „est laudanda voluntas”. Daarbij geeft Dr V. treffende opmerkingen. Maar een recensent heeft ook de plicht te „censere”, zij het in kort bestek.

Daartoe merken we allereerst op, dat de individuele aanleg en structuur een bepaald geaccentueerde geesteshouding veroorzaken. DE H. onderscheidt de geesten naar hun accent in: „historisch-ethisch” en „metaphysisch-religieus”. Leven en geloof kunnen ze innerlijk verbinden, maar in hun besef en hun bezinning lopen ze karakteristiek uiteén.

DE H. nu beschouwde zichzelf als „metaphysisch-religieus”. Dr V. is echter kennelijk „historisch-ethisch”. Geestelijk is er tussen DE H. en Dr V. verbondenheid, maar ze gaan verschillende wegen (vgl. de uitlating van den heer R. op blz. 15). Hiermede is een divergentie gegeven, die bij voorbaat deze biographie ontoereikend maakt.

Als sprekend voorbeeld daarvan kan dienen, dat de Schr. eigenlijk geen weg weet met „DE H. en de historie”. Op blz. 17 verklaart hij tout court: „De H. had er

geen orgaan voor". Maar telkens blijkt hij geen vrede te hebben met dat oordeel aangaande den denker, die zelf eens verzuchtte: „ach, ware men historisch in onze dagen!" En Dr V. richt dan zelfs de uitroep tot DE H.: „Gij hebt in den Raad der wijzen gezeten en in de kring der filosofen der historie!"

Men kan DE H.'s blik op de historie dan ook alléén begrijpen, wanneer men met hem zijn diepen gang wil gaan, waardoor de dingen worden gezet en gezien vanuit hun centrum. De uiterlijke geschiedenis vormt daarbij het kleed, dat gestadig voor onze ogen geweven wordt.

Dr V. is dus qua hemzelf eigenlijk niet capax genoeg om de visie van DE H. grondig en diep te vatten. Hij heeft zich veel moeite gegeven, om het historisch kader rond DE H. aan te geven, zowel naar het verleden als het contemporanea. Maar de grote greep ontbreekt. We worden door den Schr. eerder rondgeleid op een geestelijke „De Hartog-tentoonstelling", dan dat hij den lezer brengt in het hart dezer machtige visie.

Daar komt nog iets bij. Dr V. is literator en jurist, g é é n theoloog.

Aangezien „geen theoloogant" een biographische studie over DE H. schreef, heeft hij het „als niet-theoloog maar gedaan". Hierdoor benadert de Schr. het toch vóór alles theologische werk van DE H. als een buiten-staander, d.w.z. van buiten naar binnen. En dit grootse werk moet per se van binnen naar buiten geschouwd en beleefd worden. Van het midden uit lichten hier de stralen door het volle leven en denken.

Zo wendt deze sympathieke poging van Dr V. — waartegen we dus onze bezwaren hebben, die nog vermeerderd worden door de onverzorgde stijl, de nalatige punctuatie en slechte correctie (zinstorend); de z.g. „Gedachtenisrede" achterin is de facto slechts een door een ander gemaakt résumé, dat *zonder* voorkennis van Mevr. L. de Hartog-Meyjes werd opgenomen — opnieuw de aandacht naar den machtigen theoloog De Hartog, wiens invloed nog steeds naamloos doorwerkt. Wie hem waarlijk kent, weet dat zijn pancratische, apologetische theologie ten volle gericht staat op de problemen van onzen dag. En dat De Hartog — naar een woord van een bekend hoogleraar-mathematicus — onder ons is opgestaan als „een begenadigd ziener en denker".

Apeldoorn.

M. VAN WICHEN.

J. A. Schreuder: *Uit het leven en werk van Johann Christoph Blumhardt*. Uitg. Boeken-centrum N.V., 's-Gravenhage 1949.

Blumhardt is een figuur, die allermintst tot het verleden behoort. In menig opzicht hebben wij in onze tijd met hem te maken. Een aanraking met deze bezielende grote in het Koninkrijk Gods kan slechts verrijkend werken.

Het is daarom een goede gedachte geweest, om in de vorm van dit beknopte boekje de persoon van vader Blumhardt dichter bij hen te brengen, die niet toekomen aan de uitgebreide Duitse litteratuur, die er over Blumhardt bestaat. Hopenlijk spoort lezing van dit boekje er toe aan, om zich in de geschriften van Blumhardt zelf te gaan verdiepen. Een uitvoerige litteratuurlijst is toegevoegd.

Zwolle.

G. v. H.

D. J. Coumou en N. Heertjes: „De weg van het Evangelie in Oost en West". 3e druk. Uitg. Wolters, Groningen. Geb. f 5.50.

Een derde druk van dit veel gebruikte boek, dat als handleiding voor zendings-onderwijs is bedoeld, bleek nodig. Het boek heeft bewezen, van groot nut te zijn voor dit onderwijs en zal ook door deze herdruk zeker weer uitstekende diensten kunnen verrichten. In 10 hoofdstukken verhaalt het op levendige en vaak boeiende wijze de geschiedenis der zending in Oost en West. Oriënterende kaarten en veel interessante illustraties dragen er toe bij, dat men zich een zo juist mogelijk beeld van het verhaalde kan vormen. Hartelijk aanbevolen!

G. v. H.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie. Jaarg. 42 — afl. 3 — Maart 1950 (Descartes-nummer). Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.

- H. Boelaars C.ss.R.: „Onrust in de zielzorg”. Uitgeverij „Het Spectrum”, Utrecht 1950. 224 blz. ing. f 3.50.
- Hilbrandt Boschma: „Naar een nieuwe wereldorde”. „De Tijdstroom”, Lochem 1950, 150 blz. ing. f 2.75, geb. f 4.—.
- „De Nieuwe Mens” Maandblad voor beleving van het Christendom. Jaarg. 1, nummer 12, Jaarg. 2, nummer 1 (Maart-April 1950) Uitgeverij „Het Spectrum”, Utrecht.
- Ds Mr H. van Ewijk: „Volk in nood”, Een tijdwoord tot het Nederlandse volk in al zijn geledingen. De Tijdstroom, Lochem z.j. 67 blz. geb. f 1.70.
- Festschrift für Alfred Bertholet, herausgegeben durch Walter Baumgartner, Otto Eissfeldt, Karl Elliger, Leonhard Rost. — J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) — Tübingen o.J. 578 blz. Brosch. DM. 58.— Geb. D.M. 62.—.
- Joh. de Heer: „Ik zal gedenken”. J. N. Voorhoeve, Den Haag z.j. 208 blz. geb. f 3.90.
- Emanuel Hirsch: „Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens”, Lieferung 1—3. C. Bertelsmann Verlag, Gutersloh, 1949.
- Dr J. H. Kroeze: „Paraphrase van het boek Spreuken” (Paraphrase Heilige Schrift). Uitg. T. Wever, Franeker z.j. 148 blz. geb. f 3.—.
- Dr H. J. Langman: „Kuyper en de Volkskerk”, J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 294 blz. geb. f 6.75.
- Pierre Maury: „Jezus Christus, de grote onbekende”. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1950. 126 blz.
- Wolf Meesters: „De Bijbel behandeld voor jonge mensen” Afl. 9—12. Uitgeversmaatschappij J. H. Kok N.V. Kampen en J. B. Wolters Uitgeversmaatschappij N.V., Groningen, Batavia.
- Oriëntatie, algemeen cultureel tijdschrift voor Indonesië, Afl. 26—27 (Nov.—Dec. 1949). Uitg. N.V. v.h. A. C. Nix & Co., Bandung.
- Hans Joachim Schoeps: „Aus frühchristlicher Zeit: Religionsgeschichtliche Untersuchungen”. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950. VIII, 320 S. Brosch. DM. 21.— Geb. DM. 24.—.
- Dr P. A. van Stempvoort: „Eenheid en schisma”. Een structureel onderzoek van het deel, de gemeente van Korinthe volgens I Korinthiërs, ten behoeve van het geheel, de oecumenische gemeente. G. F. Callenbach N.V. Nijkerk 1950. 224 blz. geb. f 6.90.
- Studia Catholica, Jaarg. 25, Afl. II, Maart 1950. Dekker & Van de Vegt N.V., Nijmegen.
- Max Thurian: „Pioniers slaan een brug tussen de Kerk en de wereld” ingeleid door Mr H. Schokking. J. N. Voorhoeve, Den Haag 1950. 48 blz. f 1.25.
- Dr P. A. Verhoef: „Die vraagstuk van die onvervulde voorsegginge in verband met Jes. 1-39”. H.A.U.M. J. H. De Bussy, Amsterdam-Kaapstad-Pretoria, 1950. 362 blz. Ing. f 6.90. (Diss. V.U.).
- G. Zorab: „Het opstandingsverhaal in het licht der parapsychologie”, Parapsychologische Bibliotheek, deel 7. H. P. Leopolds Uitgeversmaatschappij N.V., 's-Gravenhage 1949. 207 blz. geb. f 7.90.

Aangeboden

door Ds D. Deddens, Hoofdweg, Sauwerd:

- Gesenius*, Hebr. u. Aram. Handwörterbuch, 17. Aufl., geb. f 35.—
- Dan. Gerdes*, Florilegium Hist.-Crit. Librorum rariorum, Ed. III, Gron.-Brem. 1763, geb. f 7.50
- Dr N. H. Miskotte*, Het gewone leven, 1939, geb. f 5.—
- Gedenkboek Mr Willem Bilderdijk* 1906, ing. f 3.—
- Chantepie de la Saussaya*, Het christelijk leven (2 dln.), Tijd en eeuwigheid; Geest. stroomingen; Portretten en kritieken; Beets. 6 delen, geb. samen f 4.50

Met instemming begroette het Bestuur der Theologische Faculteit der Amsterdamse Studenten het voorstel van de Vox-redactie om het Juli-nummer aan het thema: „het kerkbegrip” te wijden. Immers, op 22 November 1949 had de T.F.A.S. een avond, gewijd aan dit thema georganiseerd, op verzoek en na voorbereidend werk van de Ver. voor Vrijzinnige Theologen, afd. A'dam. Op genoemde avond heeft een vertegenwoordigster der Rooms-Katholieken — Prof. Dr C. J. de Vogel, een vertegenwoordiger der „hoog-kerkelijke” groepering — Prof. Dr G. C. van Niftrik, en een vertegenwoordiger der „laag-kerkelijke” groepering — Dr H. Faber het woord gevoerd gedurende 20 minuten — deze referaten vindt U in dit nummer — waarna ieder gelegenheid kreeg om 10 minuten op elkanders stellingen in te gaan, en daarna nogmaals ieder 5 minuten.

Het heeft geenszins in de bedoeling van den debatleider, Prof. Dr W. J. Kooiman, noch van het Faculteitsbestuur gelegen om conclusies te trekken, evenmin om wederzijdse overtuigingen aan te vallen, en omver te werpen. Daartoe werd ieders standpunt te zeer gerespecteerd. Wel is het de bedoeling geweest om een „disputatio” te houden in die hoge en serene sfeer, waarin alleen een wetenschappelijk gesprek mogelijk is. De tijdsruimten aan de drie sprekers toegemeten, maakten het mogelijk, dat iedere spreker zich bezonnen had op de diepte en niet op de breedte van het thema, hetzelfde geldt voor de discussie na afloop. Er is „geconcentreerd” en diepgaand gesproken en daarin heeft de waarde vooral gelegen van deze avond: veel werd verhelderd of scherper gemarkeerd.

Dat deze avond een bijdrage is geweest voor „het gesprek tussen rechts en links” of „het gesprek tussen Protestant en Rooms-Katholiek”, kan niet anders dan gewenst worden.

Mei 1950.

J. T. NIELSEN,
e.t. praeses T.F.A.S.

Het Rooms-Katholieke kerkbegrip.

Aangezien het wezen der Kerk direct volgt uit de opdrachten die door den Heer aan de apostelen gegeven zijn, schijnt het mij goed toe niet te beginnen met een speculatieve uiteenzetting over de Kerk, maar eenvoudig uit te gaan van de vraag: *welke opdrachten zijn door den Heer gegeven?* M.a.w.: *Wat is ingesteld?*

I. *In de prediking van het Godsrijk is een kerk als zichtbare gemeenschap aangekondigd.*

Dat Christus zich een zichtbare gemeenschap heeft gedacht van mensen tot wie Zijn Woord is uitgegaan, goeden en slechten, die eerst geschift zullen worden bij het einde der wereld, is duidelijk uit de gelijkenis van het visnet (Mt. 13, 47 vv.), en ook uit die van het bruiloftsmaal (Mt. 22, 2. vv.). In dit laatste geval is de uitnodiging eerst gericht tot een speciale kring van genodigden (de bijzondere openbaring: Israël); dan, als dezen het niet waard blijken, tot iedereen, zonder onderscheid. „De

dienaren gingen uit naar de wegen, en brachten allen die zij vonden bijeen, slechten zowel als goeden; en de bruiloftsmaal werd met gasten gevuld."

Hieruit volgt nog niet direct dat Christus een Kerk als zichtbare gemeenschap „gesticht" heeft: maar toch wel dat Hij die (impliciet) heeft bedoeld en gewild.

II. *De apostelen ontvangen bestuursmacht en rechterlijke macht over deze gemeenschap.*

In het hoofdstuk Mt. 18 spreekt Jesus tot de discipelen. Hij waarschuwt hen tegen eerezucht (worden als de kinderen), tegen het geven van ergernis, wijst hen op de plicht van den herder om het verloren schaap te zoeken, op de plicht hen bij wangedrag te berispen en tenslotte tucht uit te oefenen (indien zij naar herhaalde berisping, ook in de gemeente, niet luisteren); en dan volgen deze woorden: „Voorwaar, ik zeg u, alles wat gij zult binden op aarde, zal ook gebonden zijn in den hemel; en alles wat gij ontbinden zult op aarde, zal ook ontbonden zijn in den hemel."

Dit woord, tot de discipelen gesproken, is onmogelijk anders op te vatten dan als een ambtelijke opdracht, een mededeling van bestuursmacht en rechterlijke macht. „Binden" en „ontbinden" betekent in de rabbijnse spreekwijze *toestaan en verbieden*. De Mischna zegt b.v. dat Shammai, die streng is, in dit of dat geval „bindt", terwijl Hillel, die breder is, „ontbindt". De apostelen krijgen dus de bevoegdheid voor te schrijven wat mag en niet mag, en te oordelen over de handelingen van de mensen.

III. *Petrus ontvangt de hoogste bestuursmacht en de hoogste rechterlijke macht.*

Wat betekent de Petrustext (Mt. 16, 18-19)? „Gij zijt Petrus, en op deze steenrots zal ik mijn Kerk bouwen; en de poorten der hel zullen haar niet overweldigen." — Woorden die gesproken zijn na Petrus' belijdenis: „Gij zijt de Christus, de Zoon van den levenden God."

Kan men niet interpreteren: De Kerk wordt gebouwd op de *belijdenis* van Petrus, en aan de Christus-belijdende gemeente wordt de belofte gegeven dat zij nooit zal te gronde gaan? — Tot zover wel, geloof ik. Maar nu verder: „En u zal ik geven de sleutels van het koninkrijk der hemelen; en al wat gij op aarde bindt, zal in de hemelen gebonden zijn, en al wat gij op de aarde ontbindt, zal in de hemelen ontbonden zijn."

Kan Christus bedoeld hebben dat *aan alle gelovigen* de sleutels van „het koninkrijk der hemelen" gegeven zijn, d.w.z. de beslissing over toegang of niet-toegang tot de eeuwige heerlijkheid? — Ja, wanneer men hier moet denken aan de status der rechtvaardigen hiernamaals; niet natuurlijk hier op aarde. Maar blijkens het volgende is aan een *bevoegdheid hier op aarde* gedacht. Dat staat er uitdrukkelijk. Wat Petrus binden zal op aarde, zal ook in den hemel „gebonden" zijn, etc. Dit betekent: Petrus heeft hier op aarde een rechtsmacht (en bestuursmacht) die geldt in foro Dei.

Dat kan onmogelijk voor alle gelovigen zijn bedoeld. Er is hier onmiskenbaar sprake van een *ambtelijke bevoegdheid*, gegeven aan Petrus alleen. We moeten dan ook de voorafgaande woorden blijkbaar verstaan als tot *Petrus* gesproken: het woord „op deze steenrots zal ik mijn Kerk bouwen" betekent blijkbaar inderdaad dat op *Petrus* de Kerk, d.i. de zicht-

bare gemeenschap van Christus' volgelingen, zal worden opgebouwd. Petrus moet het vaste fundament vormen, moet de stevigheid en onwrikbaarheid geven aan het gebouw van de kerkelijke gemeente.

Moeten we dit zo verstaan dat aan Petrus het opperbestuur van de Kerk wordt opgedragen? — Blijkens het volgende: ja. Het is geen andere bevoegdheid, die hier aan Petrus over de Kerk op aarde wordt toegekend ¹⁾.

Dit wordt bevestigd door *Joh. 21, 15—17*, waar Christus na de opstanding tot driemaal toe aan Petrus vraagt: „Heb jij mij lief?” en hem dan tot driemaal toe zegt: „Weid mijn schapen.”

Petrus wordt tot *herder* aangesteld over lammeren en schapen, over de gehele kudde.

Uit de twee laatste punten — de bestuursmacht en rechterlijke macht, door Christus opgedragen aan de apostelen; de hoogste bestuursmacht en rechterlijke macht, door Hem aan Petrus gegeven — volgt ongetwijfeld dat Christus in eigenlijke zin *een Kerk gesticht* heeft: Hij heeft haar immers georganiseerd en hiërarchisch geordend.

Men veroorlove mij bij dit punt een korte toelichting. Velen zijn van jongsaf gewend de Petrustext zo te lezen, dat de „kerk” die op „Petrus” gebouwd wordt, niet de zichtbare Kerk is, maar de (onzichtbare) gemeenschap der ware gelovigen. Dat „de poorten der hel haar niet zullen overweldigen”, betekent dan eenvoudig: dat God Zich op aarde steeds *een rest van ware gelovigen bewaart*. — Hierop zeggen wij: Als aan Petrus, en aan de apostelen, bestuursmacht wordt gegeven, gaat het blijkbaar om een zichtbare gemeenschap. Aan deze wordt toegezegd dat zij niet zal ondergaan zolang de wereld bestaat.

Wij mogen hieruit de conclusie trekken dat de aan Petrus en aan de apostelen verleende ambtsmacht overdraagbaar is, resp. op zijn en hun opvolgers. Meer niet, maar ook niet minder.

Inderdaad vinden wij als historisch feit vanaf het eind der eerste eeuw de overwegende invloed van de gemeente van Rome. De bisschop van deze gemeente lost geschillen op, mengt zich in leer- en tuchtkwesties elders (Corinthe onder Clemens, de Paasviering in het Oosten in de tijd van Irenaeus, de boetekwestie in het begin van de 3e eeuw, de grote dogmatische kwesties in de 4e en 5e). Rome beslist. Er komen weleens protesten hier en daar, maar feitelijk beslist Rome. Ignatius noemt deze kerk *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*, en Hermas (midden 2e eeuw) spreekt van een Herder, aan wien alleen over heel de wereld de macht over de boete is verleend.

In 381 bepleiten de Oosterse bisschoppen van het concilie van Constantinopel dat op politieke gronden aan de kerk van deze stad dezelfde voorrechten moeten worden gegeven als vroeger aan de kerk van Rome zijn toegekend „om reden van het keizerlijk hof in deze stad gevestigd”.

Maar *Leo* (Ep. 92) wijst dit argument volstrekt af. Het gezag van Rome berust niet op enige wereldse macht, maar enkel op de instelling van Christus. „Buiten de steenrots, door den Heer zelf gelegd, kan niemand

¹⁾ De echtheid van de Petra-plaats is op philologisch-historische gronden niet te betwijfelen. Het staat in alle mss. *Origenes* verzamelde in het begin van de 3e eeuw alle toen bekende hss. en oude vertalingen. Hij vond er geen waar de petra-plaats in ontbrak. De overlevering is dus van minstens 200. Vroegere invoeging zou absoluut gezag van Rome vooronderstellen.

op stevige wijze bouwen. — Het is niet uit minachting voor de keizerlijke stad, dat we haar niet beschouwen als een apostolische bisschopsstad. Doch mij is de zorg over heel de Kerk toevertrouwd, en het zou mij als een schuld aangerekend worden, indien de wetten, voor heel de Kerk uitgevaardigd, door mijn nalatigheid geschonden werden.”

Wij concluderen: aangezien dan feitelijk te Rome de voortzetting van de macht van Petrus wordt gevonden, heeft blijkbaar Petrus aan zijn opvolger daar ¹⁾ de hem geschonken hoogste ambtsmacht overgedragen. (In beginsel had hij dat ook kunnen doen aan een bisschop in een andere plaats, b.v. Antiochië).

IV. *De apostelen ontvangen een leergezag gelijk aan dat van Christus.*

Zij ontvangen een opdracht om het Evangelie te prediken: Mt. 28, 18-20 (Jesus spreekt na Zijn opstanding tot de discipelen: „Gaaf, en onderwijst alle volken”), en nog duidelijker in Mc. 16, 15-16 („Gaaf heen in de gehele wereld en predikt het Evangelie aan alle schepsels. Wie gelooft en zich laat dopen, zal worden behouden; maar wie niet gelooft, die zal worden veroordeeld”).

Staat deze opdracht gelijk met het verlenen van een leergezag? — Ja. Want Christus stelt degenen aan wie het Evangelie wordt gebracht door Zijn gezondenen *verplicht* om te geloven; zozeer verplicht, dat hun zaligheid, hun behoud ervan afhangt. Hij zegt het ook rechtstreeks bij de uitzending der 72 in Luc. 10, 16: „Wie u hoort, hoort Mij; en wie u verwerpt, verwerpt Mij, maar wie Mij verwerpt, verwerpt Hem die mij gezonden heeft.”

Christus zelf leeft voort in zijn aangestelde dienaren.

V. *De apostelen ontvangen de opdracht om te dopen.*

Dezelfde plaatsen. Mt. 28, 18-20: „Gaaf en onderwijst alle volken, en doopt ze in de naam van den Vader en van den Zoon en van den H. Geest”; Marc. 16, 15-16: „Wie gelooft zal hebben en gedooft zal zijn, zal zalig worden”, e.q.s.

Ook het gedooft worden is voor de mensen een volstreckte verplichting. De zaligheid hangt er van af. Dat staat er strikt. En dat komt ook overeen met Paulus' woorden tot Titus (Titus 3, 5): „Maar toen de goedheid en de mensenliefde van God, die ons heil bereidt, zich had geopenbaard, toen heeft Hij ons zalig gemaakt (ἔσωσεν ἡμᾶς), niet op grond van rechtvaardige werken die wij hadden gedaan, maar op grond van Zijn eigen

¹⁾ Wat de historiciteit van Petrus' vestiging te Rome betreft, deze mag sinds het werk van H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, 1927, als vaststaand worden aangenomen. Tegenover Heussi, die betoogde dat de schrijver van de 1e Clemensbrief niets weet van een martelaarschap van Petrus te Rome en dat dit eerst door Dionysius van Corinthe is vermeld (± 170, bij Eusebius), die de Clemensbrief verkeerd zou hebben gelezen, toont Lietzmann aan dat men inderdaad in de tijd tussen 95 en 115 de traditie van een marteldood van Petrus en Paulus kan aanwijzen te Rome en evenzo in Klein-Azië. Daarbij is de plaats van de graven van Petrus en Paulus te Rome zo onwaarschijnlijk dat niemand er ooit toe zou zijn gekomen ze daar te zoeken zonder historische grond. Geen enkele andere stad heeft trouwens ooit aanspraak gemaakt op het bezit van die graven.

Tenslotte, Petrus wordt in oude lijsten genoemd als 1e bisschop van Rome: bij Irenaeus en Tertullianus, en in de lijst van Hegesippus bij Eusebius.

barmhartigheid, door het bad der wedergeboorte en de vernieuwing van den H. Geest, dien Hij overvloedig over ons heeft uitgestort door Jesus Christus onzen Heiland."

God heeft den mens „behouden" door het bad der wedergeboorte. Prof. A. M. Brouwer noteert bij deze plaats dat hier „blijkbaar aan den doop is gedacht". — Inderdaad, een andere interpretatie is niet mogelijk. Maar dan zal men het, in verband met Mt. 28 en Mc. 16, ook niet anders kunnen verstaan dan zo, dat inderdaad door Christus de zaligheid door den doop aan den mens geschonken wordt, en dat door dit sacrament aan den mens een vernieuwing, bestaande in den H. Geest (genitivus explicativus) wordt gegeven.

Dan is het echter zo, dat het doopbevel betekent: dat Christus zelf werkt door de sacramentele handeling van Zijn aangestelde dienaren.

En dit is dan mede de zin van de woorden die volgen op het bevel van prediken en dopen: „Zie, ik ben met u al de dagen, tot aan de vol-einding der wereld." Deze woorden zijn tot de apostelen gesproken, direct na de ambtelijke opdracht. „Ik ben met u" in prediking en sacrament. Christus' eigen leergezag leeft voort in Zijn uitgezonden dienaren; Zijn eigen kracht werkt in hun sacramentele handeling.

VI. *Aan de discipelen is de opdracht en daarmee ook de bevoegdheid gegeven, te herhalen wat Christus deed bij het laatste Avondmaal.*

Wij moeten ook hierover een woord spreken. Want de Kerk is door Christus niet alleen ingesteld als de gemeenschap van Zijn gelovigen, bestuurd door Zijn aangestelde dienaren, die ook de opdracht en daarmee de bevoegdheid, hebben ontvangen om te prediken en te dopen. Hij heeft aan Zijn kerk meer gegeven: Zijn eigen sacramentele tegenwoordigheid.

U kent allen de instellingswoorden: „Neemt en eet allen hiervan: dit is mijn lichaam", en „Neemt en drinkt allen daarvan: want dit is de drinkbeker van mijn bloed, van het nieuwe en eeuwige verbond (een geheim des geloofs); (mijn bloed) dat voor u en voor velen vergoten zal worden tot vergeving van zonden."

U weet ook dat volgens Joh. 6, 53 vv. *het eeuwige leven*, i.e. de zaligheid of het behoud, ook afhankelijk is gesteld van het deelhebben aan dit sacrament: „Voorwaar, voorwaar, ik zeg u, indien gij het vlees van den Zoon des mensen niet eet en Zijn bloed niet drinkt, zo hebt gij in uzelf het leven niet."

U aarzelt misschien of deze woorden moeten worden opgevat als betrekking hebbende op Christus' sacramentele tegenwoordigheid in het H. Avondmaal. — Ik zou u voorlopig willen antwoorden: gezien de woorden, is deze interpretatie in elk geval de meest voor de hand liggende. Daar moeten wij dan echter wel bij voor ogen houden dat bij de instelling door Christus met de woorden „Zo dikwijls gij dit doet" — rechtstreeks bevolen is aan Zijn discipelen diezelfde handeling te herhalen. Ook moeten wij ons de woorden herinneren die Paulus aan de Corinthiërs schreef: I Cor. 11 („Alwie op onwaardige wijze het brood eet of de beker des Heren drinkt, zal schuldig staan aan het lichaam en het bloed des Heren").

Wij weten ook, dat in de Oude Kerk dit mysterie is gevierd als het centrum van de Christelijke eredienst. Inderdaad heeft men daar de aan

de apostelen gegeven opdracht om te herhalen wat Christus deed bij het H. Avondmaal, in de letterlijke zin verstaan, en dus Christus' tegenwoordigheid in dit allerheiligst sacrament werkelijk aanvaard als een voortleven van Hemzelf in Zijn Kerk, — door de handen van Zijn aangestelde dienaren.

VII. *Deze opdrachten en bevoegdheden gelden „tot aan het einde der wereld” en zijn dus overdraagbaar op een volgend geslacht.*

Het is nog steeds een mening van sommige theologen uit vrijzinnige kring, dat Jesus Christus bij Zijn leven of tenminste nog in Zijn generatie het wereldeinde verwacht heeft, en dat dus de Kerk door Hem volstrekt niet als een permanente instelling is bedoeld. De aan de apostelen gegeven opdrachten zouden dan ook eenvoudig voor henzelf zijn bedoeld, zonder enige impliciete bedoeling van overdracht op een volgende generatie.

Tegen deze zienswijze zijn ernstige bezwaren. Christus heeft zich nadrukkelijk niet willen uitspreken over de tijd van het wereldeinde. Onverwacht zal Hij komen, zoals een dief in de nacht. Men moet bereid zijn, want men weet niet wanneer de bruidegom komt. *Mc. 13, 22*: „Maar die dag en dat uur kent niemand, ook de engelen niet, ook de Zoon niet; alleen de Vader weet het.”

J. Lagrange verklaart: Het behoort niet tot de zending van den Zoon dit te openbaren; en in zoverre is het waar, dat *de Zoon* die dag niet kent. Om wille van de mensen mag het niet worden geopenbaard. *Hand. 1, 7*: „Het staat niet aan u de tijd en het ogenblik te kennen, dat de Vader in Zijn soevereine macht heeft vastgesteld.” — Hijzelf, als God, weet het wel; maar Hij mag het niet openbaren.

Maar, zult gij zeggen, vlak vóór de geciteerde text uit *Mc. 13* („Maar die dag en dat uur kent niemand” etc.) staat toch met grote nadruk: „Voorwaar, ik zeg u, dit geslacht zal niet voorbijgaan eer dit alles is geschied.” — En „dit alles”, dat is blijkens de voorafgaande passage: 1°. de verwoesting van Jerusalem, stad en tempel; 2°. de gebeurtenissen die aan het wereldeinde voorafgaan; 3°. de wederkomst van Christus. „Dit geslacht zal niet voorbijgaan eer dit alles zal zijn geschied.” — Dat staat er toch. En niet alleen hier, maar ook in *Mt. 24* en *Luc. 21*. Men kan dat toch niet anders verstaan dan zó, dat Jesus het einde verwacht heeft, weliswaar niet in Zijn eigen leven op aarde, maar toch nog wel in Zijn generatie.

Wil men dit zo aannemen, dat moet men de consequentie aandurven dat Jesus niet alleen „het niet wist”, maar ook zich vergist heeft. Durft men dat niet aan, dan moet men anders verklaren. En hiervoor zijn inderdaad in de geciteerde hoofdstukken preciese aanwijzingen. 1°. De verwoesting van Jerusalem en van den tempel zal inderdaad door „dit geslacht” worden beleefd. Maar Christus waarschuwt: *Dit is nog niet het einde*. Er moet nog van alles gebeuren. 2°. De vraag is dus maar *hoe lang* Hij zich heeft gedacht dat dit zou duren. Is het *zeker* dat Hij het zich dacht als een kwestie van hoogstens enige tientallen jaren? — Wij kunnen dit niet bevestigen. Er staat uitdrukkelijk bij, dat eerst het Evangelie aan *alle volken* gepredikt moet zijn. Dat was in die tijd bij verre na niet het geval, en zelfs heden nog niet. Deze aanwijzing moge ons tot voorzichtigheid stemmen bij onze interpretatie. Het zal werkelijk wel hierbij moeten blijven dat Jesus heeft gezegd: „*Ik weet niet wanneer — maar nog niet.*”

Ik geloof tenslotte niet dat Hij het einde heel spoedig heeft verwacht. In elk geval kan men hieruit geen argument halen tegen de overdraagbaarheid van de aan de apostelen verleende ambtsmacht. De Acta en de Brieven behoren tot de Christelijke openbaring. Welnu, hier zien we telkens dat een *bestuurscollege* aan het hoofd van de gemeenten wordt gesteld door de apostelen. *Zij dragen ambtsmacht over*. Wij kunnen de lijn doortrekken in de na-apostolische tijd: *Clemens Romanus*, het hoofd van de gemeente van Rome, richt zich met een woord van gezag tot de gemeente van Corinthe bij een kerkelijk conflict. Het woord wordt als gezaghebbend aanvaard. E.q.s. (heel de reeks van feiten die dan volgen: de Paasviering, eind 2e E.; de boete, begin 3e; de leergeschillen, 4e en 5e). De bisschop van Rome is aanvaard als opvolger van *Petrus* — uitdrukkelijk *niet op politieke gronden* (Leo, Ep. 92), maar enkel krachtens de instelling van Christus.

De bijbelse grond: Mt. 28, 20 *eind*, na de opdracht tot Evangelieprediking en het doopbevel: „Ik ben met u al de dagen, *tot aan het einde der wereld*.”

Dat is nog tot de Kerk van heden gezegd.

Utrecht.

C. J. DE VOGEL.

De kerk.

Eerst een enkele opmerking, voordat ik aan de toelichting van mijn stellingen toe kom. Prof. Dr J. Lindeboom heeft in zijn referaat, gehouden in de vergadering van Moderne Theologen, 27 April 1949, over „Het gesprek met Rome”, gezegd: „Van het kerkbegrip, van de kerkwaardering, hangt alles af” ¹⁾. Inderdaad! Prof. Lindeboom citeert met instemming kapelaan Thyssen, die het *godsdienstig* gesprek tussen Reformatie en Rome verhelderend en verbroederend acht te werken, maar het *kerkelijke* gesprek gedoemd acht zonder resultaat te blijven. Er kán tussen Rome en de Protestantse kerken geen écht kerkelijk gesprek zijn, omdat Rome haar pretentie reeds opgegeven zou hebben door zich tot zulk een gesprek te lenen. In ieder geval zijn wij niet bezig met een quaestie van de peripherie, wanneer wij ons bezig houden met het reformatorische kerkbegrip. Het is van het allergrootste belang, dat wij het reformatorische kerkbegrip helder en duidelijk voor ogen hebben.

Hoe belangrijk dit echter ook is, belangrijker nog is het, dat wij kerk van Jezus Christus *zijn*. Ik herinner mij bij Barth gelezen te hebben, dat naar zijn mening er tegenwoordig eerder te véél dan te weinig over de kerk wordt gesproken. Er bestaat iets béters dan al dat eindeloze redeneren over hetgeen de kerk wél en niet is, n.l. kerk *zijn*! Laten wij allereerst en allermeeest kerk *zijn*. Alleen dán kan het ook met de theorie in orde komen. Na deze „stichtelijke” inleiding kom ik tot de toelichting van mijn stellingen.

I. *De kerk is het ene lichaam van Christus, dat zichtbaar wordt in en door de bediening des Woords en der sacramenten.*

Artikel 27 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis belijdt: „Wij geloven

en belijden een enige katholieke of algemene kerk, dewelke is een heilige vergadering der ware Christgelovigen, al hun zaligheid verwachtende in Jezus Christus, gewassen zijnde door Zijn bloed, geheilgd en verzegeld door de Heilige Geest”.

Uit deze definitie is wel onmiddellijk duidelijk, dat het in de kerk gaat om Jezus Christus: degenen, die geloven en daarom tot de kerk behoren, zijn *Christgelovigen*; zij zijn niet slechts de dragers van de een of andere, min of meer vage religiositeit, neen, zij geloven in Jezus Christus, en dat betekent, dat zij al hun zaligheid van Jezus Christus verwachten; dat betekent, dat zij zijn gewassen door Zijn bloed. Hoe is dat in zijn werk gegaan? Wel, deze mensen hebben de prédiking van Jezus Christus gehoord. Als de kerk wordt gesticht op de dag van het Pinksterfeest, dan staan de discipelen, die nu ook apostelen zijn, op de straten van Jeruzalem, en verkondigen niet een nieuwe en verdere openbaring Gods, een openbaring des Geestes, die de Christusopenbaring aanvult, maar zij verkondigen Jezus Christus, de gekruisigde, opgestane en verheerlijkte Heer. Het gaat in het Evangelie, dat verkondigd moet worden in de kracht en volmacht van de Heilige Geest, om de persoon en het werk van Jezus Christus. Deze persoon en dit werk zijn niet te scheiden. Men zou zelfs kunnen zeggen: deze persoon *is* dit werk. Persoon en werk van Christus kunnen niet over twee zelfstandige hoofdstukken van de dogmatiek verdeeld worden. Het is onmogelijk, dat deze persoon ook een ánder werk zou kunnen doen. Hij is wat Hij is in en door dit werk. Daarom is het goed, dat de definitie van artikel 27 der Nederlandse Geloofsbelijdenis het er niet bij laat te zeggen, dat degenen, die tot de kerk behoren in Christus geloven. Elke zelfstandige metaphysische speculatie, waarvoor Ritschl zo bang was, is hier uitgesloten, doordat de belijdenis er onmiddellijk aan toevoegt, dat dit geloof in Christus niet is een beschouwen van de naturen van Christus (waarvoor ook Melancthon waarschuwde, in weerwil van het feit, dat hij de twee-naturen-leer van harte beleed), maar een delen in het heil, dat Christus verworven heeft.

Als de kerk wordt gesticht, als de Heilige Geest wordt uitgestort, als de prediking begint (de prediking, die de taak der kerk vormt en tegelijk de kerk sticht), dan wordt de *verzoening* gepredikt (gewassen door Zijn bloed). Het werk van Jezus Christus is maar niet één of ánder werk, neen, het is *Heilandswerk*. Hij is de Zoon Gods, onze Heer, in en door het werk, dat Hij doet, n.l. het Heilandswerk, dat Góds werk is. Om deze boodschap van de verzoening, van dit Heilandswerk, van deze-Persoon-endit-werk in onverbreekelijke eenheid, gaat het in de prediking der Kerk.

De kruisiging van Jezus Christus op de heuvel Golgotha was een historisch factum in de gewone zin van het woord. Alexander de Grote, 333 voor Christus, slag bij Nieuwpoort 1600, en de kruisiging van Jezus, 30 of 33 na Christus. Als de kerk echter de kruisdood van Christus verkondigt (gewassen door Zijn bloed), dan gaat het om méér dan alleen het historische factum. Dit historische factum is om zo te zeggen in de bedeling des Geestes opgenomen. Golgotha is *heilsgeschiedenis*. Pinksteren wil zeggen, dat de geschiedenis van Jezus Christus van Bethlehem tot en met de berg van de hemelvaart in beweging komt en met de liefdemacht van God op ons toekomt, ons overmeestert en ons brengt tot geloof en aanbidding. Kohlbrugge heeft begrepen wat een heilsfeit is, toen hij zeide,

dat hij op Golgotha bekeerd was. Daar op de heuvel Golgotha zijn al de Zijnen met Hem gestorven; in Jozefs hof zijn al de Zijnen met Hem opgestaan; op de berg van de hemelvaart zijn al de Zijnen met Hem in de hemel gezet. Heilsfeiten zijn nooit alleen maar objectieve feiten in de zin van de historische wetenschap: dit objectieve sluit het subjectieve *in*.

De Reformatie heeft zich niet vergist, toen zij het gehele kerugma samenvatte in één enkele leer, de leer van de iustificatio impii, het artikel, waarmede volgens Luther de kerk staat en valt (articulus stantis et cadentis ecclesiae). Jezus Christus gaat ons aan: Hij is Jezus Christus, déze Heiland, omdat Hij er is voor óns, omdat wij in Zijn Heilandswerk begrepen en bedoeld zijn —, wij, die niet anders zijn dan goddelozen, impii. Overal, waar dit Evangelie van heil en zaligheid, de prediking van de iustificatio impii, wordt gehoord en geloofd (dus niet slechts voor waar gehouden, maar aangenomen en toegeëigend), dáár is de kerk; daar verwacht de mens al zijn zaligheid van Jezus Christus; daar is hij in het verzoeningswerk van Jezus Christus begrepen; daar is hij gewassen door Zijn bloed.

Forensische rechtvaardiging; vréemde vrijspraak; een souverain, synthetisch oordeel Gods. Rechtvaardiging in de zin van Paulus en de reformatoren betekent *niet*, dat God met genoegen constateert, dat het proces van verbetering en zedelijk-religieuze vooruitgang in ons is begonnen, terwijl Hij van Zichzelf wel weet, dat Hij niet zal laten varen het werk Zijner handen, en dus dit begonnen proces ook wel tot een goed en gelukkig einde brengen zal (Karl Holl!), maar betekent, dat Hij ons in weerwil van onze zonden en blijvende zondigheid een nieuw praedicaat toekent en ons Zijn kinderen noemt. Dit is een synthetisch oordeel en geenszins een analytisch. Men raadplege in dit verband Zondag 23 van de Heidelberger Catechismus, welke Zondag (ik bedoel vraag en antwoord 60) ieder lidmaat van een reformatorische kerk uit zijn hoofd behoort te kennen, welke eis vanzelfsprekend in de eerste plaats de predikanten en a.s. dienaren des Woords regardeert. Men lette vooral op het woordje „nochtans” in het midden van dit antwoord. De gehele reformatie van de 16de eeuw is vervat in dat woordje „nochtans”.

Opdat wij echter niet zouden menen, dat het juridische aspect van deze zaak het één en het al is, zegt de Heilige Schrift keer op keer, dat de gelovigen *in* Christus zijn en dat de kerk het *lichaam* van Christus is. Wie gelooft, dat Christus *voor hem* gestorven is, die is *in* Christus en Christus is in hem. Men kan dat mijnentwege een mystieke terminologie noemen. Waar het op áán komt, is *dit*: dat het geloof met Christus verenigt, ons maakt tot een lidmaat, een ledemaat van Christus.

De Bijbel kent méér dan één beeldenreeks om het heil in Christus te beschrijven. De beelden zijn in de Bijbel niet uitsluitend aan de juridische sfeer ontleend, hoewel deze beelden stellig het talrijkst zijn; de beelden, waarvan de Bijbel gebruik maakt om het heil uit te zeggen, zijn ook aan de cultische sfeer ontleend, kunnen ook een „mystiek” karakter hebben.

De kerk heet in het Nieuwe Testament de ekklesia: de gemeenschap, de vergadering dergenen, die *uit* de wereld zijn *uitgeroepen* door de boodschap van het Evangelie, en die nu al hun zaligheid verwachten in Jezus Christus. Zoals onder Israël de heilige samenroeping geschiedde, en op het geklank der bazuin het volk des Heren zich verzamelde tot een heilige

vergadering, zó wordt door de prediking van het Evangelie, door de proclamatie van de iustificatio impii de kerk van Jezus Christus vergaderd. Wat gelooft gij van de heilige algemene christelijke kerk? Dat de Zone Gods uit het ganse menselijk geslacht Zich een gemeente, tot het eeuwige leven uitverkoren, door Zijn Geest en Woord, in enigheid des waren geloofs, van den beginne der wereld tot aan het einde, *vergadert*, beschermt en onderhoudt (Zondag 21 Heidelberger Catechismus, vr. en antw. 54).

De kerk is echter nog maar ten dele beschreven als een samenbundeling van uitverkoren enkelingen. Er zal om deze werkelijkheid enigermate benaderend te beschrijven toch ook nog „mystieker” gesproken moeten worden. De kerk is méér dan een samenvoeging van individuële Christgelovigen. Elk der Christgelovigen is immers *in* Christus. Op grond van hun toebehoren aan Jezus Christus, zijn de gelovigen nu ook met elkander verbonden tot het éne, „mystieke” lichaam van Christus. En deze eenheid van het lichaam van Christus wordt het meest beleefd, misschien moeten wij zeggen: *geconstitueerd*, aan het Avondmaal. „Want één brood is het, zo *zijn* wij velen één lichaam, dewijl wij allen ééns broods deelachtig zijn” (1 Cor. 10 : 17). Dat brood, dat wij breken, is een gemeenschap des lichaams van Christus (1 Cor. 10 : 16). Doordat wij van dát brood eten en aldus gemeenschap áán het lichaam van Christus hebben, dat lichaam, dat voor ons in de dood werd gegeven, *zijn* wij nu ook één lichaam, het mystieke lichaam van Christus. Men zal, lettende op 1 Cor. 10, moeilijk kunnen ontkennen, dat naar de gedachte van de apostel Paulus, de Avondmaalsgemeenschap de kerk als het lichaam van Christus constitueert.

Men zal niet met Luther de gemeenschap der heiligen moeten verstaan als een nadere beschrijving van het wezen der kerk ²⁾. Men zal echter wél moeten zeggen, dat de gemeenschap der heiligen alleen in en door de kerk gesmaakt en genoten wordt. Wij menen zowel om historische als dogmatische redenen, dat de *communio sanctorum* allereerst geëxegetiseerd moet worden als *communio* aan de *sancta*, de heiligheden, en op grond dáarvan dan ook als *communio* der *sancti* onder elkander. De formule „*communio sanctorum*” komt het eerst voor in de *Explanatio Symboli* van Niketas, bisschop van Remesia (in Servië) (366—414). Het wil mij voorkomen, dat er geen twijfel aan kan bestaan, dat in de Oosterse kerk de hagioon *koinonia* voornamelijk betekend heeft het deelhebben aan de heilsgoederen der kerk, speciaal aan de heiligheden der sacramenten. Het gebied, waarop bisschop Niketas gewerkt heeft, lag binnen de invloedssfeer van het Oosten. Via Oost-Europa is naar alle waarschijnlijkheid de formule „*communio sanctorum*” in het symbool terecht gekomen. De veelheid der westerse interpretaties gedurende vele eeuwen laat zien hoezeer men van de aanvang af in het onzekere geweest is over de eigenlijke betekenis der formule. Het lijkt mij alleszins geoorloofd het Oosters spraakgebruik als sleutel voor de historische en dogmatische exegese dezer formule te benutten. Het is niet waar, dat de sacramenten in het Apostolicum, niet genoemd worden. *Communio sanctorum* is allereerst sacramentsgemeenschap ³⁾. Deze sacramentsgemeenschap fundeert de gemeenschap der gelovigen onder elkander. Zó verstaat ook de Heidelberger Catechismus deze zaak. Wat verstaat gij door de gemeenschap der heiligen? *Eerstelijk*, dat de gelovigen, allen en een iegelijk, als lidmaten aan de

Here Christus en al Zijn schatten en gaven gemeenschap hebben. *Ten andere*, dat elk zich moet schuldig weten, zijn gaven ten nutte en ter zaligheid der andere lidmaten gewilliglijk en met vreugde aan te wenden (Zondag 21, vr. en antw. 55).

Er is dus een horizontale en een verticale visie op de kerk mogelijk. Verticaal gezien gaat het om het in-Christus-zijn; horizontaal gezien gaat het om de gemeenschap der sancti, om de zichtbaarheid der kerk, die voor aller ogen is in de prediking van het Evangelie en de bediening der sacramenten, en in alles wat verder tot het leven der gemeente als gemeenschap behoort. Men zegge niet, dat het wezenlijk alleen op de verticale visie aankomt. De christologie behoort ook de ecclesiologie te bepalen, zoals trouwens het geheel der dogmatiek. Zoals men de Christus Gods alleen deelachtig kan zijn in het vlees van Jezus van Nazareth, zo kan men alleen de ónzichtbare kerk van Christus deelachtig zijn in de hoogst zichtbare kerkgemeenschap, waartoe wij behoren. Ook de reformatorische christen belijdt met Luther en Calvijn, dat de kerk zijn Moeder is. Hij belijdt ook, dat er buiten de kerk geen zaligheid is, d.w.z. geen zaligheid buiten de prediking van het Evangelie en de bediening der sacramenten.

II. *Christus is de eenheid, de heiligheid en de catholiciteit der kerk.*

Wij belijden met het Apostolicum, dat de kerk één, heilig, katholiek of algemeen is. Daarbij gaat het niet om inklevende, inhaerente eigenschappen. De categorieën van de rechtvaardigingsleer krijgen hier haar ecclesiologische geldigheid. De eenheid, heiligheid en catholiciteit der kerk zijn *toegerekende* eigenschappen, praedicaten, door het Woord Gods verleend. Het gaat ook hier weer om een synthetisch oordeel, niet om een analytisch.

Wij scheppen de *eenheid* der kerk niet door menselijke maatregelen, als bijv. een straffe organisatie, maar belijden in dankbaar geloof, dat de eenheid der kerk in Christus gegeven is. De in onze tweede stelling beleden eigenschappen der kerk zijn eigenlijk praedicaten van *Christus*, die ook aan Zijn kerk als Zijn lichaam toegerekend en geschonken worden.

Omdat Christus de éne Heer is, die maar één lichaam hebben kan, daarom is de kerk één. De oecumenische beweging zal dus nooit de eenheid der kerken kunnen stellen als een ver en wenkend ideaal, dat zij door menselijke inspanning nog eens hoopt te bereiken door een beroep te doen op allen, die van goeden wille zijn. Als zij haar arbeid en doel zó stelde, zou zij daardoor blijk geven in een wéttsch en dus ónreformatorisch streven bevangen te zijn. Recht verstaan is de oecumenische arbeid der kerken een veel blijdere, een veel meer evangelische zaak. Het gaat er om de kerken op te roepen, te worden tot dat wat zij reeds zijn, n.l. het éne lichaam van Christus. Triomfantelijk en triomferend kan de oecumenische boodschap wijzen op hetgeen in Christus reeds lang werkelijkheid en waarheid is, n.l. dat Christus één lichaam heeft en dat de eenheid der kerk in de éne Heer is gegeven.

Dat de eenheid der kerk in het Protestantisme steeds weer als gebroken verschijnt, hangt enerzijds samen met menselijke zonde en eigenwijsheid, anderzijds met het hartstochtelijke verlangen de waarheid zo adaequaat mogelijk tot uitdrukking te brengen. M.a.w. de gedeeldheid der kerk heeft een kleine, maar ook een grote kant. De kerkgeschiedenis is stellig de

geschiedenis van menselijke eigenwijsheid, eerzucht, betweterij: om een peripherische zaak, soms ook om een persoonlijke aangelegenheid komt men er toe een nieuwe kerkgemeenschap te formeren. Wij zullen altijd moeten beginnen de gedeeldheid der kerk als zonde en schuld te erkennen en te belijden.

Dit behoeft ons echter niet te verhinderen de relatieve rechtvaardiging van de gedeeldheid der kerk te erkennen. Op een gegeven ogenblik kan een gedeelte der kerk het niet meer verdragen, dat de waarheid geweld wordt aangedaan, en de omstandigheden, door het protest teweeggebracht, kunnen van die aard zijn, dat er geen andere uitweg overblijft dan die van scheiding en splitsing. Naarmate de geloofsopvatting intellectualistischer is, zullen deze gevaren in meer acute vorm zichtbaar worden. Daar waar men meent de waarheid Gods in adaequate formuleringen gegrepen te hebben, zal ook elke afwijking van deze formuleringen onmiddellijk gesignaleerd worden als afwijking van *de* waarheid. Naarmate men beter het inadaequate van elke menselijke formulering heeft leren inzien, zal men er niet zo snel bij zijn afwijking van *de* waarheid (dat is toch Christus zélf) te signaleren. Bij een intellectualistische opvatting van het geloofsbegrip dreigt de kerk altijd weer te worden, resp. te *vé*rworden tot een schóól, tot de organisatie van één richting, van één type. Daarentegen zullen wij altijd te bedenken hebben, dat het Evangelie méér is dan ons waarheidsinzicht en de kerk méér, ruimer en wijder dan een theologische school. Het is een heilloos ondernemen een kerkformatie te willen doen beheersen door één theologische school, door één waarheidsinzicht. Dit heeft, het zij ten overvloede gezegd, met relativisme, niets te maken. Het is er ons niet om te doen met het bovenstaande te zeggen, dat alle scholen, alle waarheidsinzichten evenvéél, of, in dit verband, even *weinig* waard zouden zijn. Een dergelijk relativisme zou uit een theologisch agnosticisme voortkomen. Neen, wij willen alleen de theologische school en het bijzondere waarheidsinzicht bescheidenheid bijbrengen. Wij zullen blijven worstelen en strijden om de beste, de meest adaequate benadering en formulering der waarheid Gods, maar wij zullen tevens bedenken, dat de waarheid waarlijk Gódes is. Dat betekent, dat de waarheid Gods zich niet zó maar gevangen geeft in onze formuleringen, en dat ook anderen iets van die waarheid gezien en verstaan kunnen hebben.

Ook de *heiligheid* der kerk is niet een inklevende eigenschap: de heiligheid der kerk is een geschonkene en toegerekende, n.l. de heiligheid van Christus. De kerk weet, dat zij als het óngehoorzame volk onder het kruis door het kruiswoord: Vader, vergeef het hun, want zij weten niet wat zij doen! geheiligd is. Dat de kerk heilig is, is gelóófswaarheid, getuigenis en belijdenis van Christus. Men kan de heiligheid der kerk niet demonstreren. Men kan niet zeggen: zie toch hoe heilig die kerk is, hoe heilig haar lidmaten zijn! Het Evangelie kan immers worden samengevat in de leer van de iustificatio impii?! Dat betekent, dat de kerk zich niet tegenóver de wereld constituëren kan als een *twééde*, en nu *heilige* wereld. Het vrome vlees zal er altijd weer naar haken de kerk zó te hebben: als tweede, heilige wereld tegenóver de zondige, boze wereld, waartegenover de kerk dan vanzelfsprekend bijzonder gunstig afsteekt. Met zulke een hanteerbare tegenstelling kunnen wij propagandistisch bezig zijn. Bovendien *zijn* wij dan ook iets! Als de heiligheid der kerk aanwijsbaar wordt, wordt de zonde

het ook: het is altijd zó, dat het zondebegrip geheel en al vermoraliseert, als de heiligheid aanwijsbaar wordt. Dat spreekt trouwens ook vanzelf: de wortel van beide inzichten is onze onuitroeibare werkgerechtigheid.

De *catholiciteit* der kerk betekent, dat de kerk haar substantie niet veranderen kan: het gaat altijd om het éne Evangelie van Jezus Christus, dat altijd en overal door allen is geloofd. Theologische scholen en kerkelijke richtingen volgen elkander op: zij komen en gaan. Maar geen hunner valt óóit geheel samen met het Evangelie van Jezus Christus. Daarom verdwijnt elke school weer en wordt opgevolgd door een andere. Maar het Evangelie blijft, omdat het het Evangelie is. Dat is de *catholiciteit* der kerk. Ook na afwijkingen en dwalingen zal de kerk krachtens de trouw Gods vroeg of laat van haar dwaalwegen weer terugkeren tot het heilig Evangelie. Er is één Heer Jezus Christus. Dat blijft te allen tijde waar. Dat is de *catholiciteit* der kerk.

III. *De kerk is zichtbaar en onzichtbaar tegelijk.*

Er is een tijd geweest, waarin de onzichtbare kerk werd beschouwd als een soort Platonische idee, die hoog boven de teleurstellende werkelijkheid van de empirische kerkformaties zweefde. In die dagen leerde men, dat het er niet zo héél veel toe deed van welke aardse en zichtbare kerkformatie men lidmaat was. Waar het eigenlijk op aan kwam, was dit: of men wel lidmaat was van de ónzichtbare kerk van Jezus Christus, die dan samenviel met de gemeenschap der uitverkorenen, de gemeenschap der kinderen Gods. In de laatste 20, 30 jaren hebben wij weer beter leren zien welk een geestelijke hoogmoed er schuil ging in deze mening —, hebben wij weer beter leren zien, dat de kerk van Jezus Christus als geestelijke grootheid zichtbaar én onzichtbaar tegelijk is.

Dat de kerk één en heilig is, dat is verbórgen, dat wil gelóófd zijn. Dat de kerk er *is*, dat kan ook gezien worden. De kerk is verbórgen als goddelijke instelling, maar zichtbaar als vergadering en gemeente. *In* de zichtbare kerk, waartoe ik behoor, moet ik de ónzichtbare kerk gelóven. De ergernis aan het vlees van Jezus van Nazareth (Jes. 53 : 2, 3) heeft velen er toe gebracht te leven bij een Christus-idee, die in haar zuiverheid zich had losgemaakt van de Rabbi uit Galilea. Dit christologisch idealisme heeft ecclesiologisch toegepast geleid tot een leer van de ónzichtbare kerk, die was losgemaakt van, en hoog zweefde boven de al te zichtbare, empirische kerkformaties.

Als ik goed zie, zijn in onze dagen de overtuigingen van het Réveil inzake de kerk wel zo goed als overwonnen. Maar men kan óók zeggen, dat zij in een nieuwe gedaante voortleven. Het christelijke verenigingsleven in Nederland heeft de neiging om zich van de empirische, zichtbare kerk niets aan te trekken en elke bemoeiing der kerk te voelen als een lastige inmenging. Dat betekent niet, dat deze christelijke verenigingen zouden menen *buiten* de kerk te staan. O neen! Zij beschouwen zich als uitingen van de kerk als *organisme* (Dr A. Kuyper!), d.i. het geheel van de invloeden, die van het leven en zijn der kinderen Gods op hun omgeving en in een volksleven uitgaan. Daar staat de kerk als instituut, d.w.z. de kerk met haar ambten, verkondiging en sacramentsbediening *buiten*. Die kerk als organisme is op haar wijze ook een ónzichtbare kerk. Het idealisme van het Réveil is uit deze neo-calvinistische conceptie geheel geweken.

Deze leer kan vooral dienen in een machtsstrijd. Zij geeft een solide frontvorming tegenover de wereld. De kerk als instituut is de kerk van het *Woord*, maar de kerk als organisme is de kerk van de *beginselen*. Daarmede is het Woord Gods hanteerbaar geworden als een middel in een strijd om de macht. Daarmede is de saecularisering van het christendom begonnen en zelfs al een eindweegs voltooid. Naar mijn mening zal het kerkelijke leven in Nederland niet gezond kunnen worden, tenzij deze leer van de kerk als organisme en instituut overwonnen wordt.

IV. *De stichting der kerk is ook haar regering.*

Over de stichting der kerk bericht ons Hand. 2. De Kerk is gesticht door het werk van de Heilige Geest, door de prediking der apostelen, door de bediening der sacramenten. Als de Heilige Geest komt, blijkt, dat Jezus Christus de Zijnen geen wezen laat (Joh. 14 : 18). Zoals de kerk gesticht is, wordt zij ook geregeerd. Zoals haar oorsprongsoorkonde tegelijk ook haar lastbrief is, zo is haar oorsprongsoorkonde ook haar kerkrecht. Dat betekent, dat Christus, de Geest, het Woord haar regering is. Niemand naast Jezus Christus regeert de kerk. De kerk kan dus nimmer zichzelf regeren (dat is het democratisch misverstand aangaande hetgeen kerk is), noch ook kan zij door één ambtsdrager of door meerdere ambtsdragers geregeerd worden (dat is het monarchisch-aristocratisch misverstand omtrent hetgeen kerk is). De mens kan nimmer de heer der kerk zijn, niet omdat de kerk *zijn* heer is, maar omdat de kerk zelf al een Heer heeft. Jezus Christus beheerst het terrein der kerk. Aangezien Jezus Christus alleen tot ons komt in het gewaad der Heilige Schrift, kunnen wij óók zeggen, dat de Heilige Schrift de kerk regeert, en de Schrift alléén.

Wij erkennen de kerk niet als hiërarchisch. Wel erkennen wij ambten, maar verstaan het kerkelijke ambt als vorm, waarin de ganse gemeente haar heilige dienst verricht. De ambten komen ook de onmiddellijke verhouding der leden tot de Heer der kerk niet te na. De kerk heeft ten slotte maar één taak, het ministerium verbi divini.

De kerk heeft haar stichting nooit als een voldongen feit achter zich, zodat zij zich op deze eenmaal gelegde, solide basis nu verder naar haar eigen, immanente wetmatigheid verder ontwikkelen kan. Gave en Gever blijven onverbrekkelijk verbonden, zodat men de gave nooit hebben kan zonder het voortgaande geven van de Gever. Dat betekent, dat de kerk zelf geen onfeilbaarheid en onverbeterlijkheid bezit, maar kerk is door te betuigen, dat het Woord Góds onfeilbaar en onverbeterlijk is. De kerk zoekt de onfeilbaarheid in hetgeen tot haar *gezegd* is en wordt. Wat de kerk zélf zegt, is op aarde gezegd, niet *het* dogma, maar *een* dogma. Daarom maakt de kerk geen aanspraak op goddelijke autoriteit, maar op kerkelijke autoriteit, en kerkelijke autoriteit erként en buigt zich voor de autoriteit Gods, die in het Woord tot haar komt.

V. *Wij kennen de kerk alleen in haar gespletenheid, doch zullen de historische noodwendigheid der secte niet tot een dogmatische verheffen.*

De kerk wordt geregeerd door de Heilige Schrift. Menselijk gezien is deze stelling voor de eenheid der kerk uitermate gevaarlijk. Want die Schrift moet uitgelegd worden, en in de uitlegging der Schrift gaan de theologische scholen uiteen, daarmede de eenheid der kerk bedreigende.

De verzoeking om een bindende exegese, die de eenheid der kerk verzekert, te leggen in de hand van een bepaalde kerkelijke autoriteit, ligt voor de hand. Deze praktische uitweg is ons echter verboden en onmogelijk gemaakt door het inzicht, dat geen enkele kerkelijke autoriteit, maar alleen de Heilige Geest zélf beschikt over *de* exegese van de Heilige Schrift. Wij erkennen, dat onze zondigheid een belemmering is om ons *de* exegese van de Heilige Schrift volledig toe te eigenen. Aangezien de hoogmoed van het vrome vlees altijd weer geneigd zal zijn de eigen exegese van de Heilige Schrift gelijk te stellen met *de* exegese, waardoor de kerk gaat samenvallen met een bepaalde theologische school, zal de kerk altijd weer de correctie van de secte nodig hebben. Men heeft terecht gezegd, dat de secten de onbetaalde rekeningen der kerk zijn. In de secte komt een „Anliegen”, dat de kerk tot haar schade heeft verwaarloosd, op eenzijdige, sectarische wijze tot gelding.

Het zal ons mogelijk zijn de *historische* noodwendigheid van de Aufklärung en het modernisme in te zien. Het is o.i. duidelijk, dat het naturalisme van de scholastieke orthodoxie de wegbereider is geweest van de Aufklärung. Het is óók duidelijk, dat het subjectivisme van de nadere reformatie niet, zoals Prof. Dr A. A. van Ruler beweert, een legitieme ontwikkeling van de reformatie is, maar een afbuigen van de reformatorische lijn, en een voorbereiding van het subjectivistisch modernisme van de 19de eeuw.

Deze erkenning is echter nog iets *anders* dan de dogmatische erkenning van de „secte” door Troeltsch en Dr H. Faber. Het gaat o.i. niet aan een historisch oordeel te dogmatiseren. Dit historische oordeel is een erkenning van zonde en schuld. De kerk ging fout in de exegese. Het kan de Heer der kerk behagen door de secte Zijn kerk tot de orde te roepen en terug te brengen tot het Woord, doordat de tegenspraak der secte de kerk noopt tot een hernieuwd onderzoek van de Heilige Schrift. Daarmede is de secte nog niet gecanoniseerd. Wee over Babel, de roede, waarmede Gód Israël slaat!

VI. *Wij kennen de kerk alleen in haar onderscheidenheid van het Koninkrijk Gods.*

De kerk heeft een doel, n.l. het Koninkrijk Gods. De kerk is de vergadering dergenen, die naar het Koninkrijk Gods uitzien en ernaar verlangen. De kerk bidt: Uw Koninkrijk kome!, en bidt daarmede haar eigen grens, die tevens haar doel is, te mogen bereiken. Och, dat Gij de hemelen scheurdet, dat Gij nederkwaamt (Jes. 64 : 1). De dwepers van alle tijden, de religieuze idealisten, hebben de kerk er steeds weer aan herinnerd, dat het niet voldoende is kerk te zijn, dat de kerk op weg is naar een doel, dat zij zich heeft uit te strekken naar het komende, dat zij een schare pelgrims is, die op wég is naar het beloofde land, dat zij haar pinnen niet te stevig in de aarde mag drijven, maar dat zij een ander en beter vaderland moet zoeken.

Als men de kerk met haar doel vergelijkt, zou men er moedeloos onder worden. Hoe menselijk, al te menselijk gaat het in de kerk toe. Hoe klein, bekrompen, eigenwijs en zondig zijn de mensen in de kerk. Men kan soms meer dan genoeg krijgen van het hele kerkelijke bedrijf, van de rabies theologorum, van de kerkelijke en christelijke (excusez du mot!) pers-

polemie, van de strijd om de macht, van de prestige-quaesties, van de laster en de botte domheid. De kerk als aardse grootheid richt zich in in deze wereld, en moet ook voor haar prestige en positie opkomen. Ik kan het mij indenken, dat de calvinistische kerk in Hongarije het gevoel heeft *bevrijd* te zijn van veel menselijks, al te menselijks, nu al haar wereldlijk bezit haar ontnomen is. Zij komt nu vrij voor haar eigenlijke taak, is bevrijd van veel wereldlijke „Rücksichten”. Waarmede ik *niet* wil zeggen, dat ik naar de Hongaarse situatie qua talis ook voor Nederland verlang!

Barth heeft eens gezegd, dat, wie zich helemaal lékker voelt binnen de muren van de kerk, wie niet een soort beklémming gevoelt, omdat de kerk alleen nog maar kerk is, de eigenlijke dynamiek van de zaak van het kerk-zijn beslist nog niet gezien heeft. Men kan in de kerk alleen maar zijn als een vogel, die zijn vleugels steeds weer tegen de tralies stoot. Het gaat om iets gróters dan alleen een beetje prediking en liturgie! De kerk is de plaats van het verlangen en het uitzien: Uw Koninkrijk kome!

Daarom lopen wij niet uit de kerk weg. „Wanneer het Rijk Gods zal gekomen zijn, dan zal de kerk er niet meer wezen; maar zolang de kerk er is, moet het Rijk Gods de gréns zijn, die zij eerbiedigt. En zolang het Rijk Gods haar grens is, mag en moet zij het dragen, om — met alles wat daaraan vastzit — . . . alleen maar kerk te zijn. Het is altijd weer de overmoed van het religieuze of morele enthousiasme, die wilens of verblind deze grens zou willen negeren en onderste-boven-lopen. Het geloof erkent deemoedig de grens der kerk, *omdat* het aan haar komende opheffing gelooft. De hope der kerk is een levende en geweldige, maar ook een ingetoomde en behéerste hoop”⁴⁾.

Het gaat dus in de kerk om een gedisciplineerd verwachten. *Wij* bewegen óns eigenlijk niet naar het Koninkrijk Gods *toe*, maar het Koninkrijk Gods kómt, kómt tot óns. Daarom kunnen wij in deze menselijke, zeer menselijke kerk blijven en stand houden en getrouw ons werk doen. De Koning komt.

Ik eindig zoals ik begonnen ben. Wij hebben nu toch weer veel over de kerk gezegd. Maar na al onze overleggingen, willen wij nu toch niet vergeten wat ik in het begin zei: er is iets béters dan dat vele spreken óver de kerk; het is beter kerk te *zijn*. Om deze ware en werkelijke kerk moet gebéden worden. Diep moge in onze ziel wegzinken het getuigenis, de smartekreet van Gunning: „Veel jaren heb ik met smart de zwakheid van mijn eigen geestelijk leven zien wortelen — behalve in dingen, wier beschrijving tot de binnenkamer behoort, ook — in het gemis van een kerk, die mij droeg. Het is uit de nood der eigen ziel, dat ik mijn zwakke stem verhef: niet om een theorie, — om levensbehoud is het mij te doen”⁵⁾.

AANTEKENINGEN.

¹⁾ Tijdschrift „Theologie en Practijk”, 1949, bldz. 146. Men vindt van bladz. 141 — 151 het gehele referaat van Prof. Dr J. Lindeboom afgedrukt.

²⁾ Prof. Dr Th. L. Haitjema, *Dogmatiek als apologie*, Haarlem 1948, bldz. 319.

³⁾ Uitvoeriger toegelicht in mijn „*De belijdenis aller eeuwen*”, Franeker 1949, bldz. 185 — 193.

⁴⁾ Karl Barth, *De apostolische Geloofsbelijdenis*, vertaald en bewerkt door Dr K. H. Miskotte, Nijkerk, 1935, bldz. 178.

⁵⁾ Dr J. H. Gunning, *Hooger dan de Kerk!* bldz. 37sq. Geciteerd door Dr J. Koopmans, *Onder het Woord*, Amsterdam 1949, bldz. 36.

Amsterdam.

G. C. VAN NIFTRIK.

Het Vrijzinnige kerkbegrip.

Stellingen:

1. Met Troeltsch moet naast de grote kerkformaties de „secte” als type van godsdienstige gemeenschap aanvaard worden.

2. Het secte-type heeft in de moderne tijd binnen en buiten de kerken grote invloed uitgeoefend.

3. Deze invloed is mede te verklaren uit het feit, dat in het Protestantisme de door het wegvallen der sacramenten geschapen lege plaats door het pneuma wordt gevuld.

4. Wanneer de kerken zich bij hun vernieuwingspogingen niet van de door dit feit geschapen problemen bewust zijn, schieten zij in hun taak tekort.

Hieronder volgt de toespraak, die Dr Faber ter toelichting van zijn stellingen hield.

Het is niet moeilijk om in de bonte veelheid van het Christelijk gemeenschapsleven enkele grote typen te onderscheiden: het catholieke, het reformatorisch-protestantse en het sectarische. Als vanzelf zijn daaromede de partijen voor het trio, dat vanavond in uw midden musiceren mag, verdeeld. Prof. de Vogel het catholieke type, Prof. van Niftrik het reformatorisch-protestantse en ik het sectarische.

Prof. Beek heeft er enige jaren geleden bij zijn oratie aan herinnerd, hoe de belijdenis, waarop hij als hervormd lidmaat behoorde te staan, spreekt over „sectariërs” als Wederdopers en andere oproerige lieden, die de overheden verwerpen, de justitie omstoten en nog erger dingen doen. Tot dit gezelschap moet ik mij dus vanavond rekenen.

Ik moet u eerlijk zeggen, dat ik mij, hoewel zelf een trouw zoon der N.H. Kerk, daarvoor niet schaam. Niet omdat ik gaarne de justitie omstoten wil, doch omdat ik overtuigd ben, dat het sectarische type voor onze moderne wereld van grote betekenis is geweest.

Onlangs had ik een gesprek met iemand, die onze Nederlandse theologenwereld heel goed kent. Deze maakte in dit gesprek de opmerking, dat hij bij de huidige theologengeneraties het historische besef zo miste. Ik geloof, dat hij daarin gelijk heeft. Wij begrijpen de wereld, de culturele en kerkelijke wereld, onvoldoende, wanneer wij die niet zien in historisch perspectief. Eerst dat laat de motieven zien, die daarin hebben gewerkt en nog werken.

Het is m.i. de grote verdienste van Ernst Troeltsch geweest, dat hij in onze moderne wereld, doordat hij haar in historisch perspectief zag, de grote motieven heeft blootgelegd. Ik weet wel, dat in de details zijn werk tekorten vertoont, ik weet ook wel, dat hem in enkele opzichten de beperktheden van zijn generatie aankleven. Maar in grote lijnen laat zich zijn visie op de ontwikkeling van de moderne geest — want dat is het thema van zijn grote studies — handhaven.

Ik geloof, dat wij de bedoeling van zijn betoog als volgt kunnen samenvatten. Wij hebben in onze Westerse wereld van vandaag te maken met twee grote gedachtenwerelden, die van het officiële kerkelijke Christendom, van de twee grote kerkformaties, aan de ene kant, en die van de moderne cultuur aan de andere. De moderne cultuur nu vindt haar

voedingsbodem voor een groot gedeelte in de wereld der — ruim genomen — secten. Op deze wijze zijn de secten voor onze huidige wereld van ingrijpende betekenis geworden. De democratie, het liberalisme en het socialisme, maar ook de moderne wijsbegeerte en de Westerse moraal, zij zijn alle mede „issus des sectes". Zij vinden — zo zou ik het willen formuleren — hun achtergrond in een buitenkerkelijk, Christelijk Humanisme.

Wij kunnen niet beweren, dat zij daaruit geestelijk nog leven. Het is een van de centrale problemen van onze Westerse cultuur, dat de voeding van de oorsprong uit zo vaak ontbreekt en dat daardoor geestelijk in onze wereld vele dingen, stromingen en bewegingen, geen solide wortel in een gezonde bodem hebben: wat wij de saecularisatie van onze Westerse cultuur noemen, is voor een groot gedeelte dit probleem.

Ook in de kerken heeft — vooral in de XIXde eeuw — de moderne geest diep doorgewerkt. Het meest zichtbaar in de historische Bijbelcritiek en de daarmee gepaard gaande veranderde houding tegenover de Bijbel. Maar minder zichtbaar en even diep grijpend in de kerk-opvatting en in de gehele geloofs- en zede-leer.

De R.K. Kerk heeft op gewelddadige wijze aan de Modernisten door haar Anti-Modernisten-eed de mond gesnoerd, hoewel zij — gelijk de feiten hebben uitgewezen — het Modernisme zelf niet altijd heeft gedood. In de Protestantse kerken is in actie en reactie een soms latente, doch vaak hevige strijd tussen de rechte leer en de moderne geest gevoerd. En ondanks dramatische gebeurtenissen is deze strijd nog steeds niet beslecht. Integendeel: hoewel de golven niet meer zo hoog opslaan als vroeger, is de strijd der Protestantse theologie nog steeds op centrale punten een strijd om de door het Modernisme opgeworpen problemen.

Wij mogen niet beweren, dat het Modernisme theologisch gezien het gelijk altijd aan zijn kant heeft gehad. Het heeft — te diep doordrenkt van de geest der XIXde eeuw — op de historie van het Christendom, op de betekenis van andere inzichten en op de aard en het theologisch antwoord zijn van eigen standpunt vaak een eenzijdige en zelfs wel oppervlakkige kijk gehad.

„Het boetekleed ontsiert den mens niet". Ik geloof, dat een beter begrip op theologisch en kerkelijk terrein en een weg tot samenwerking en hereniging alleen gevonden kunnen worden bij een grote bereidheid om te erkennen, waarin men zelf te kort is geschoten. Het is een van de grootste verdrietelijkheden in het lichaam van Christus, dat ressentimenten en prestige-kwesties er vaak met meer effect werken dan de heilige Geest.

Wij moeten dus — en dit is dan mijn eerste conclusie uit deze korte toelichting op mijn eerste twee stellingen — wij moeten dus constateren, dat historisch gezien de secten in de moderne cultuur en in het moderne kerkelijke leven een grote invloed hebben uitgeoefend en nog uitoefenen.

Dit werpt een bepaald licht op het probleem van de saecularisering van onze moderne cultuur, waarvan in de huidige theologie en in de tegenwoordige kerkelijke strategie zo veel sprake is. Te veel ziet men deze saecularisering als afval, als verloren gaan, als a- of anti-christelijkheid. Er leeft in onze moderne wereld nog een groot stuk latente aanhankelijkheid aan en verering voor Christus, zij het op een zeer bijzondere wijze

gekleed. De onkerkelijkheid is geen leeglopen zonder meer van de kerken geweest, maar zij is vaak verlopen via de filter van de secte, althans van de geest der secte.

Zij is daarom ook vaak gestempeld door de typisch sectarische houding tegenover de kerk. Onze moderne onkerkelijkheid is voor een groot gedeelte geen onverschilligheid ten aanzien van de kerk, maar een soort afkeer van de kerk in haar empirische verschijning, gepaard aan een ietwat onwerkelijke verheerlijking van de ideale, vooralsnog onzichtbare kerk.

In de praktijk van ons werk komen wij de sporen daarvan telkens tegen. Overal waar wij in de onkerkelijkheid niet te maken krijgen met het rationalisme van het pseudo-intellectuelendom of met het sensualisme van een ietwat vermoeid existentialisme, stoten wij eigenlijk op wat wij het beste omschrijven als buitenkerkelijk, meer of minder geprononceerd Christelijk Humanisme, of sectarisch gekleurd Christendom. Gesprekken met communisten zijn in dit opzicht soms verrassend.

Maar wat is dan in het kader van een Symposium als dit over de kerk het kenmerkende van de secte?

Ik geloof, dat men het onderwille van de eenvoud zo mag zeggen: de secte legt alle accent op het pneumatisch karakter der godsdienstige gemeenschap. In het Nieuwe Testament toont de Christelijke gemeente drie elementen: het sacrament, het kerugma, het pneuma. Men zou wellicht kunnen zeggen, dat het drama der kerkgeschiedenis hierin bestaat, dat er drie typen van gemeenschapsleven ontstaan zijn, die op een van deze drie met een zekere exclusiviteit het hoofdaccent leggen en daardoor uit elkaar groeien. De R.K. Kerk op het sacrament, de Reformatie op het kerugma en de secte op het pneuma.

Ik ben het met Professor van Niftrik eens, dat de secte in eerster instantie gezien kan worden als een historische noodwendigheid, als een reactieverschijnsel. Waar de kerk tekort schiet, treedt de secte op. De secte is misschien te vergelijken met het profetische protest. De profeet beseft, dat men God nog niet *heeft*, als ik het even zo mag uitdrukken, wanneer men Hem heeft in het rituele offer of in de juiste formule. Zo zegt de secte: de kerk is er nog niet, wanneer zij de sacramenten en de apostolische successie of de rechte leer heeft, zij is er pas, wanneer God zelf, Zijn Rijk, Zijn Geest, in haar leven.

Sectariër wordt men niet voor zijn genoegen: men critiseert de kerk niet om de critiek, maar omdat men wil proberen door te stoten naar de ware Kerk. Daarom ben ik het ook met Professor van Niftrik eens, dat men de historische noodwendigheid der secte niet tot een dogmatische mag verheffen: de secte mag zich zelf niet absoluut stellen. Ik zou er echter bang voor zijn om deze zin van Professor van Niftrik al te gemakkelijk uit te spreken. Er is — met name — in onze tijd de zuiging naar een hoogkerkelijkheid, die het sectarische protest, geloof ik, juist nu allerminst overbodig maakt. Al voeg ik er direct bij, dat ik daarnaast in het Protestantisme verheugende trekken van sectarische geest zie — ik denk bijvoorbeeld aan de kerkopvatting, speciaal ook de doopopvatting van de door hem zo bewonderde Karl Barth — die wij niet mogen onderschatten.

Zouden wij niet mogen zeggen, dat in deze historie, in deze bedeling, het sectarische protest noodwendig zal blijken? Wij kennen immers

— om nogmaals Professor van Niftrik aan te halen — de kerk alleen in haar onderscheidenheid van het Koninkrijk Gods. Juist die onderscheidenheid, dat doortrokken zijn van de geest van de oude Adam, roept het protest op. Misschien zou ik ook in aansluiting aan wat hij hier zegt over „het dogmatische verheffen” mogen opmerken, dat het dogma ook gezien kan worden als iets, dat eerst in het Koninkrijk Gods wordt, wat het is. Het *ondogmatisch* Christendom van de zijde van de moderne sectariërs heeft een diepe zin. De secte accentueert dus het pneuma. En juist daardoor is de secte voor onze moderne wereld zo belangrijk geworden. Ik begrijp heel goed, dat ik in het bestek van deze voordracht de dingen gewelddadig vereenvoudig. Maar ik durf de stelling te verdedigen, dat de diepste impuls van het moderne, sectarische gemeenschaps-type, laten wij hier ronduit zeggen: van het moderne, Vrijzinnig Protestantisme, is de schepping van een door het pneuma bezielde en geleide cultuur.

Nogmaals: het boetekleed ontsiert den mens niet! Het Vrijzinnig Protestantisme heeft over deze dingen in het verleden vaak te simpel, om niet te zeggen oppervlakkig gedacht. Dat wordt door zo goed als alle onder ons erkend. Maar dit neemt niet weg, dat het gemeente-ideaal en de positieve houding tegenover de cultuur onder ons uit deze impuls moeten worden begrepen. In de vorige eeuw heeft men in het Vrijzinnig-Protestantisme nogal propaganda gemaakt voor de „vrije gemeente”. Men meende zelfs, dat de kerk als instituut had afgedaan en dat de toekomst het kerkelijk leven zou overleiden naar een verband van vrije gemeenten. Wie dit ideaal, dat als ideaal in onze eeuw vervaagd is, hoewel men er nog sporen van in de kampen en Conferenties der jeugdbeweging, in het Woodbrokerswerk en in retraites en vacantieverblijven terugvindt, wie dit ideaal op zijn theologisch gehalte gaat onderzoeken, vindt het ideaal van een pneumatische verbondenheid, een willen terugbuigen van het leven der kerk naar wat men zag als het leven der eerste Christelijke gemeenten.

En in de positieve houding tegenover de cultuur, in het Christelijk Humanisme, zit het zelfde. Naar mijn overtuiging worden de culturele aspiraties van het Vrijzinnig Protestantisme nergens zo duidelijk uitgesproken als in het werk van mijn leermeester Professor de Graaf — in strict theologisch opzicht is hij wel eens aanvechtbaar —: hij nu spreekt aan het eind van zijn merkwaardig boek „Om het eeuwig Goed” van „de religieuze ordening, waarin ieder zijn levenstaak vindt, naar tijd en plaats en aanleg” en hij omschrijft deze nader als „die levensrijkdom”, die — door de Geest ontsloten — in de Geest alleen recht genoten wordt. Wie deze woorden goed tot zich laat doordringen, begrijpt, dat hij zich aangetrokken gevoelde tot de pneumatisch-Platonische visie op de verhouding van hemel en aarde, die het werk der Russische theologie kenmerkt.

Hij zou tot deze positieve houding tegenover de cultuur niet hebben durven komen, wanneer hij in onze moderne cultuur niet — ondanks alle verwarring en destructie — het heimwee naar dit pneumatische samenleven van mensen had herkend. En inderdaad: wij zullen dit heimwee telkens kunnen terugvinden, ja wij zullen het zelfs in zijn heidense ont-aardingen in het nationaal-socialisme en het communisme duidelijk kunnen onderscheiden.

Vanwaar nu echter dit accent op het pneuma?

Is dit alleen reactie en protest? Of zit het nog dieper? Ik geloof het laatste. Ik geloof, dat het accent op het pneuma samenhangt met twee elementen in de moderne wereld. In de eerste plaats met het wegvallen van de sacramenten als het heilige gemeenschappelijke — om de formulering van Professor van der Leeuw te gebruiken — als de kern, waaromheen de gemeenschap groeit.

De sacramenten scheppen, voeden en versterken een gemeenschap. Dat heeft de Bijbel nooit zo kunnen doen getuige ook de argumenten, waarmede de Hervormers Doop en Avondmaal naast het Woord stellen. De hierdoor geschapen leegte probeert de secte met haar accent op het pneuma op te vullen. Een gevaarlijke onderneming ongetwijfeld, maar ik constateer alleen een feit.

In de tweede plaats hangt het accent op het pneuma samen met het sinds de Renaissance groeiend individualisme. Tot op ongeveer 1800 leefde de kerk op de grondslag van een meer of minder intact gemeenschapsleven in stad en dorp: er was een soort collectief levensbesef, dat het kerkelijk leven droeg. Sinds 1800 is in vele kringen in onze maatschappij het accent verlegd. De gemeenschap is niet iets, wat aan het individu voorafgaat en zijn leven omvat houdt en draagt. Maar de gemeenschap moet uit de individuen opgroeien. Het accent komt te liggen op de *geestelijke* verbondenheid. Ik zie dus in de nadruk op het pneuma en op de gemeente in tegenstelling tot kerk en dogma een verschijnsel, dat diep met onze tijd samenhangt.

Het wordt tijd, dat wij ons betoog afronden met het trekken van enige conclusies.

Het zijn er twee. In de eerste plaats: de kerken — ik bedoel de officiële kerken — zijn in onze Westerse wereld in een isolement geraakt. Dit is niet het isolement, waarin elke kerk verkeert, die werkelijk kerk van Jezus Christus wil zijn, het isolement, dat berust op het skandalon van het kruis, maar het is het isolement, dat hierdoor veroorzaakt wordt, dat de kerken de geestelijke verschuiving van onze moderne cultuur niet hebben meegemaakt.

In de tweede plaats: een kerk, die de hierin gelegen opdracht niet ten volle nakomt, schiet in haar taak tekort. De strijd der eerste eeuwen om het catholieke dogma en die der Reformatoren kan men zien als een strijd om enerzijds geestelijk zo ver mogelijk in de cultuur van die dagen door te dringen — door den Grieken een Griek en den hervormingsgezinden een Hervormer te zijn — en anderzijds zo diep mogelijk te leven uit de centrale motieven van de Bijbel.

De taak van de kerk is thans om den Humanisten een humanist te zijn en tegelijk opnieuw zich in te leven in het Bijbels Evangelie. Bij deze taak moet de kerk de secte ontmoeten, ja ik geloof dat zij de kenosis van haar Heer ook als haar taak moet zien en bereid moet zijn om tot op zekere hoogte secte te worden. Ik zeg niet, dat zij Vrijzinnig Protestant moet worden, want daarvoor zie ik aan het empirische Vrijzinnig Protestantisme godsdienstig en theologisch beschouwd te grote tekorten. Maar ik geloof wel, dat zij zonder de leidende idee van het Vrijzinnig Protestantisme, de idee van een Christelijke Humanisme, niet uit zal komen.

Wassenaar.

H. FABER.

Kanttekeningen bij Prof. Vriezen's boek „Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament“.

Een jaar na de verschijning van zijn inleiding op de oud-Israëlitische geschriften, schenkt Vriezen ons een groot werk over de theologie van het Oude Testament. Door beide boeken heeft hij de vaderlandse literatuur over de bijbel zeer verrijkt. De inleiding is een handige, zij het beknopte gids door de veelheid van inleidingsvraagstukken. Het boekje verleent uitstekende hulp naast de grote inleidingswerken van Eissfeldt, Pfeiffer, Bentzen en anderen. En het boek, waarbij we hier enkele kanttekeningen plaatsen, kan ook met ere genoemd worden naast de werken van Eichrodt, Köhler, Rowley, Procksch en anderen. Het wil een synthese geven van wetenschap en geloof en verdient de aandacht van ieder, die na wil denken over de functie van het O.T. in het geloofsleven.

Er zijn enkele kwaliteiten, die dadelijk opvallen. Het boek is zeer verzorgd uitgegeven door de firma Veenman in Wageningen. De stijl is eenvoudig en de toon blijft ook in discussiën waardig. Wanneer de Schrijver een eigen mening poneert, argumenteert hij op een bescheiden wijze. Hier gelukkig geen apodictische toon en geen 'beslissingen', waarbij de betrekkelijkheid van al onze woorden en de argumentatie vergeten worden voor 'de gebiedende nood'!

Het boek draagt een persoonlijk karakter. Hier spreekt geen kerk of richting, maar een persoon, die in zijn wetenschappelijk werk niet vergeet dat hij een gelovige is en dat hij met zijn geloof in verbinding staat met anderen. Het onderwerp grijpt diep in in het leven van de kerk, in de zielszorg, het leven met de bijbel als gelovige, de prediking. Maar het kan toch niet door een kerk en namens een kerk behandeld worden. Daarvoor zit het te wezenlijk vast aan de wetenschap. Daarom moet het onderwerp persoonlijk behandeld worden.

Hiermee zijn we aan de crux der theologie: de verhouding van wetenschap en geloof. Dit kruis is in de loop der jaren al dikwijls afgebroken, ook wel opgeschilderd, zodat het een sieraad werd, of weggestopt, zodat het onzichtbaar leek. Maar telkens rijst het, ruw en hard als een kruis is, weer op.

Vriezen's boek behandelt in het eerste gedeelte de algemene onderwerpen: de plaats van het O.T. in de kerk, de evolutie van de godskennis in Israël, de leidende gedachten in de hoofddelen, het O.T. als Woord Gods, veronderstelling, taak en methode van een christelijke theologie van het O.T. Het tweede gedeelte trekt de eigenlijke Hoofdpijnen in de beschrijving van de Godskennis als gemeenschapsverhouding van de heilige God met de mens, waarbij afzonderlijk gehandeld wordt over God, over de mens en over hun omgang, over de omgang der mensen onderling en over de toekomstverwachting.

Ik neem aan dat de lezers van dit tijdschrift het boek van Vriezen allen gelezen hebben of zullen lezen. Het zal door de kerkelijke hoogleraren stellig genoemd worden bij de practische opleiding. Derhalve acht ik me hier ontslagen van de verplichting om een uitvoerig overzicht van

de inhoud te geven. Ook lijkt het me voldoende als ik volsta met eenmaal duidelijk te zeggen, dat er zeer veel in Vriezen's boek is, dat mij persoonlijk juist voor komt. In deze kanttekeningen beperk ik me tot opmerkingen over die passages, waarbij naar mij voor komt vragen gesteld moeten worden of tegenwerpingen gemaakt kunnen worden.

Doch vooraf nog een opmerking van meer algemene aard.

Eissfeldt definieert 'oudtestamentische theologie' als weergave van hetgeen openbaring, woord Gods werd in het O.T. voor de schrijver en diens geloofsgemeenschap: ze is confessioneel-kerkelijk bepaald, Z.A.W., 1926. Een conferentie van de Wereldraad der kerken, in 1949 te Oxford gehouden, handelend over de leidende beginselen voor de uitlegging van de bijbel, kwam ook tot overeenstemming over het punt dat de christelijke uitlegger heeft uit te gaan van de verlostte gemeenschap, waarvan hij door zijn geloof lid is, 'The Ecumenical Review', herfst 1949. Deze conferentie bezigde de term 'christelijke exegese', waarmee bedoeld werd de uitlegging van het O.T. in het licht van de 'volle openbaring in Jezus Christus'. Een zelfde gedachtengang vinden we in het heldere artikel van J. Coert Rylaarsdam 'Preface to hermeneutics' in 'The Journal of Religion' van April 1950. In aansluiting bij W. Eichrodt's bekende 'Theologie des A.T.s' en bij H. Cunliffe Jones 'The Authority of the Biblical Revelation', Boston 1948, legt hij de nadruk op de eenheid van de bijbel. Daar Vriezen's boek maar weinig litteratuur noemt — de noten zijn wat onevenwichtig in aantal en in waarde in zijn boek — wijs ik op H. H. Rowley's Ryland-paper 'The Unity of the O.T.' 1946, waarin, zo als we in Rowley's publicaties gewend zijn, veel litteratuur genoemd wordt. Ook bevat het eerste nummer van de 47ste jaargang van 'Zeitschrift für Theologie und Kirche', Tübingen 1950, enkele waardevolle bijdragen voor ons onderwerp: R. Bultmann 'Das Problem der Hermeneutik', E. Dinkler 'Bibelautorität und Bibelkritik', terwijl het opstel over de historisch-kritische methode van G. Ebeling eveneens zeer lezenswaardig is.

Het is buiten kijf dat de stimulans voor het schrijven van 'theologieën' niet gekomen is uit de wereld van het onderzoek, maar uit de geloofsgemeenschappen. In Christelijke en ook in Joodse kring kwam in onze eeuw de vraag op: wat betekent het O.T. in ons geloofsleven?

Misschien groeit het geven van een antwoord op deze vraag uit tot een tak van wetenschap. Een leerling van Vriezen, C. Th. Niemeyer, voegde aan zijn onlangs voor de Groningse faculteit verdedigd proefschrift de stelling toe: De theologie van het O.T. is een historische wetenschap. Vriezen evenwel spreekt over 'een theologische benadering van het O.T.' Wanneer Niemeyer gelijk heeft, moeten we niet over een theologische benadering spreken, maar over hetgeen we door het onderzoek weten van de theologische gedachten van het O.T. Zijn we dan echter weer niet bij de befaamde (geschiedenis van) de godsdienst van Israël? De schimmen van Kuenen en Eerdmans verrijzen weer. En dat wil men immers niet?

Vriezen's boek werd geschreven uit solidariteit met de nood van hen, die in hun zielszorg — ook de zorg over hun eigen ziel — en in hun prediking geen rechte weg kennen van het wetenschappelijke onderzoek naar een dogmatische of systematische beschouwing over het O.T. Is er een innerlijke samenhang tussen hetgeen het wetenschappelijk onderzoek leert en steeds weer corrigeert — daar is het wetenschappelijk onder-

zoek voor: voortdurend open voor verbetering van inzicht —, en hetgeen waaruit de voorganger in het geloofsleven zich gevoed weet en wat hij aan allen, met wie hij in aanraking komt, geeft als voedsel der ziel?

Vriezen kenmerkt zijn boek als 'een eerste poging tot een theologische benadering van het O.T. op principieel wetenschappelijk-kritische basis', blz. 8. Zijn theologische benadering blijkt te zijn een christelijke theologische benadering. Vriezen heeft veel van zijn eigen christelijk geloof in dit werk neergelegd. Zijn christelijk geloof berust op een interpretatie van het Nieuwe Testament, waarbij de orthodoxe protestantse zienswijze duidelijk kenbaar is, al wijkt de Schrijver soms ook af van de vormen, die deze zienswijze vond in de belijdenisgeschriften van de protestantse orthodoxie. Maar Vriezen wil niet een door zijn geloof bepaalde 'theologie' geven zonder meer. De wetenschappelijke kritiek wordt in zijn geloof verondersteld. Men kan nu met hem gaan twisten, in hoeverre zijn geloof met deze veronderstelling het geloof van zegge de reformatorische belijdenisgeschriften is. Maar de dogmatische keuring van Vriezen's geloof heeft mijn interesse niet. Deze is slechts belangrijk voor het eerste gedeelte van Vriezen's eigen kenschetsing van het boek en kan een antwoord geven op de vraag hoe Vriezen's christelijk geloof er uit ziet.

Wat mij meer belang inboezemt is of het mogelijk is om de theologie van het O.T., dat wil toch zeggen: hetgeen het O.T. zelf als theologie brengt, weer te geven als een christelijke theologie. Die christelijke theologie moge een vrijzinnige, een gereformeerde, een barthiaanse of een roomse zijn.

Wanneer het mogelijk is de theologie van het O.T. als een christelijke te schetsen, is het niet meer mogelijk haar als een Joodse te kenmerken, ja ook niet als een Israëlitische. Dan is de vraag beantwoord dat het O.T. slechts doorzichtig is voor de christen. Iedere andere dan een christelijke beschrijving van de theologische inhoud van het O.T. is dan onvolledig of onjuist. De christenen behoeven niet bang te zijn, dat er geen stof tot discussie blijft: ze kunnen voortgaan met hun touwtrekkerij: een gereformeed O.T., of een vrijzinnig O.T., of een barthiaans O.T., of een rooms O.T. Maar het O.T. is zijn vrijheid reeds kwijt om een Joods boek of een Israëlitisch boek te zijn.

Bij Vriezen's uitgangspunt klemmt de vraag: geeft het wetenschappelijk-kritisch onderzoek niet alleen de vrijheid, maar de verplichting om de theologische gedachten van het O.T. als christelijk te kenmerken? Dit is iets anders dan de vraagstelling: hoe beoordeel en gebruik ik het O.T. in mijn christelijk geloof? In mijn 'De boodschap van het O.T.', tweede druk Assen 1946, heb ik gepoogd iets op deze laatste vraag te antwoorden. Maar wanneer men een christelijke theologie van het O.T. als de theologie van het O.T. meent te kunnen geven, heeft men een antwoord gegeven op die eerste vraag: de theologie van het O.T. is een (of de) christelijke theologie.

Hoe dankbaar ik ook voor Vriezen's boek ben, op dit cardinale punt brengt het geen verheldering. In het 'normatieve' Jodendom van de eerste eeuwen onzer jaartelling werd een interpretatie van de 'heilige geschriften', waarbij van het geheel dier geschriften als Woord Gods werd uitgegaan, usus in het Joodse geloofsleven. Dit heeft het verstaan van de geschriften zelf in die kringen belemmerd, hoewel men niet hoog genoeg kan denken van de eerbied, waarmee men in Joodse kring met de Schrift geleefd heeft

en leeft. In de Nieuwtestamentische tijd paste men de Schrift op een bepaalde wijze toe en in het Christendom bleef het gewoonte deze usus in mindere of meerdere mate te handhaven. En ook hier geldt, dat dit het verstaan van de geschriften zelf belemmerde, hoewel ook het Christendom het O.T. getrouw overlevert van geslacht op geslacht.

Vriezen's boek heeft op menige bladzijde weinig of geen last van de beperking en de tegenstrijdigheid in zijn veronderstelling. Menige bladzijde, vooral in het tweede gedeelte, geeft een heldere en diep peilende beschrijving van de godsdienstige gedachten der O.T.ische geschriften. Door Vriezen's onderzoekingen komt duidelijk naar voren in hoe grote mate het O.T. ons geloofsleven kan voeden. Ook worden we getroffen door godsdienstige voorstellingen, die ver van ons afstaan.

Op blz. 9 reeds, in de voorrede, wordt een onderscheid gemaakt aan de hand van het begrip 'kanoniek'. Het derde gedeelte van de Hebreeuwse bijbel, de *ketubim*, acht de Schrijver in hoofdzaak secundair-kanoniek. Hij neemt het begrip kanoniek dus als een waarde bepalend begrip. Op blz. 14 spreekt hij van verschillende graad van kanoniciteit. En op blz. 16 over 'waarlijk kanonieke, geestelijk gezaghebbende woorden Gods', waartegenover dat wat niet door de christelijke gemeente werd geaccepteerd — en dat is heel wat van het O.T., vooral nadat het christendom zich ontplooidde op buiten Palestijnse bodem — bestempeld wordt als 'menselijke deducties', slechts van tijdelijke waarde. Van uit wat theologie in het O.T. zelf is, moet dit een willekeurig ziften genoemd worden. Misschien dat het Christendom er juist aan deed om veel van het O.T. als 'overwonnen standpunt' te verklaren. Men kan in elk geval historisch aantonen, dat het Christendom door zo te doen een eigen vorm gevonden heeft, die de grenzen van het Jodendom en van het Palestijns Joods Christelijk geloof heeft doorbroken. Maar daarmee is men bezig met de geschiedenis van het christelijk geloof en niet met de theologie van het O.T. Dat het betrekkelijk weinig is, dat *in parenthesi* gezet wordt, blz. 16, is een vergissing. Al heeft Vriezen m.i. op veel plaatsen een juist inzicht in het priesterlijke van het O.T.ische geloof dan Köhler, toch blijkt ook in zijn weergave van het O.T. dat het profetisch zedelijke het voornaamste is, waarin de eenheid van O. en N.T. zou liggen en waarin het christelijke Godswoord openbaar wordt.

In het tweede hoofdstuk wordt het evolutionisme afgewezen, maar de godsdienst van Israël toch als een doorlopende geestelijke ontwikkelingslijn van Mozes naar Deuterokesaja geschetst. Na deze laatste komt er een poos niets, of gaat de lijn omlaag. Jezus knoopt weer aan bij Deuterokesaja en voert de lijn omhoog tot het Beeld Gods.

Hoewel het moeilijk valt om evolutie te ontkennen, toch ben ik huiverig voor deze tekening. Hetgeen in tijd aan Jezus vooraf gaat, wordt in dit beeld betrekkelijk geacht, een schakel in de ketting, voorlopig en onvolledig. Het komt mij voor dat hiermee met name het geloof van de perioden, aan Jezus vooraf gaande, tekort wordt gedaan. In dit evolutionisme zijn de opvatting van de door God geleide historische ontwikkeling en de 'slechts conserverende' traditionele tijd na de ballingschap moeilijk met elkander te rijmen. De Joodse opvatting der twee *torot* en het verschil in houding tegenover de *tora* in Palestina en daarbuiten in het jonge Christendom worden door de Schrijver niet onderkend.

In het derde hoofdstuk krijgt de tora veel, krijgen de 'latere profeten' enige en de *ketubim* weinig aandacht. Bij de vertaling en verklaring van Gen. IV 19sq — invoering van bloedwraak en bigamie, blz. 40, van Gen. IV 7, blz. 41, zie Nw. Th. Ts. 1942, van Gen. XXXII 23sqq, blz. 44, zie Ned. Th. Ts. I 3, 1947, van Gen. XII 3, blz. 55, zie Herv. Teol. Stud., Aug. 1949, van Jes. I 3, blz. 57, niets i.p.v. niet, zet ik vraagtekens. Belangrijker is het vraagteken, dat bij de veronderstelling geplaatst moet worden, dat de bronnen — de hypothese J, E, D, P — een bepaalde prediking beoogd hebben. Ik vrees dat Vriezen op deze plaats offert aan de goden onzer eeuw. Als we het woord *kerugma* niet gebruiken, zijn we immers 'out of date' en de banvloek onzer actieve kerkelijke eeuw ligt gereed. Maar de bijbel werd niet in deze eeuw geschreven. Wanneer we op blz. 58 de juiste opmerking lezen, dat Jeremia in zijn tempelrede naar een historie grijpt, die niet in het O.T. wordt overgeleverd, pleit dit niet voor de veronderstelling, dat er kanonieke — d.i. in Vriezen's taalgebruik, als Gods woord gezaghebbende — geschriften waren.

Op deze zelfde blz. wordt 'een der grootste misvattingen der oudtestamentische wetenschap' genoemd, dat de heilmare den profeten ontzegd werd. Mij smaakt deze zin niet. Ten eerste is Vriezen zelf een der dienaren der oudtestamentische wetenschap. En ten tweede zijn er steeds dienaren van die wetenschap geweest, die een ander standpunt innamen, dan het hier afgewezen. Eerdmans met name heeft niet om redenen aan zijn theologie ontleend, maar op zuiver wetenschappelijke grond hetzelfde voorgestaan, wat de Schrijver hier het juiste acht.

De missionnaire taak van Israël, blz. 62 en elders, blijft een aanvechtbare hypothese, die door een zakelijke en precieze exegese van het tweede gedeelte van het boek Jesaia niet wordt bevestigd. Deze gedachte duikt op terwille van de veronderstelling van een heilsplan, dat de wereldgodsdienst nodig heeft. In Joodse kring terwille van een rechtvaardiging voor het forum der geschiedenis. Motieven, die niet aan het O.T. zelf worden ontleend.

In het vierde hoofdstuk herhaalt Vriezen de 'ethische' leer, dat het Woord Gods overgeleverd is *in* de Schrift. Hij noemt twee middelen om het Woord Gods te onderkennen: 'van uit Christus' openbaring en door de leiding des Heiligen Geestes', blz. 66. Dat hier twee dingen mee bedoeld worden, blijkt uit het zinnetje: 'daar wij dan toch in het nieuwtestamentisch getuigenis aangaande Christus het Woord Gods in volheid hebben', blz. 73. Me dunkt dat hier op twee gedachten gehinkt wordt. Hoe kennen wij Christus' openbaring anders dan door het getuigenis van de heilige Geest? Het N.T. stelt ons voor het historisch verstaan immers principieel dezelfde vragen als het O.T.?

Op blz. 69s treft mij een vreemd, misvormd woordgebruik in het zinnetje: 'het O.T. ook als Christus-getuigenis' . . . 'mits men daaronder dit verstaat, dat de prediking van het O.T. in haar geheelheid genomen in Jezus Christus is gerealiseerd, tot werkelijkheid geworden'. Getuigenis is toch iets anders dan realisatie in een later persoon, dan een bundeling achteraf.

In hoofdstuk V wordt de wijze, waarop Jezus het O.T. gebruikt, losgemaakt uit het historisch verband. Het schijnt wel alsof de schrijver geen historisch-kritische bestudering van het N.T. wil erkennen. In dit

hoofdstuk blijkt duidelijk, dat Vriezen een christelijke theologie bedoelt te geven, blz. 77, zie ook blz. 102 en 103.

In het zesde hoofdstuk, het eerste van het tweede gedeelte van het boek, blijkt duidelijk dat de eerste vijf hoofdstukken latere groei van het werk zijn. Het zesde hoofdstuk begint ook met een inleiding op de beschrijving van de inhoud der O.T.ische theologie, maar deze inleiding staat veel dichter bij de O.T.ische stof en heeft daardoor minder last van de christelijke theologie van het eerste gedeelte. Op blz. 88, waar gesproken wordt van 'mensen weten met Hem mee', en op blz. 95, waar over de koning gehandeld wordt, wordt dunkt mij ten onrechte weggelaten, dat het hierbij gaat over *bijzondere* mensen. Een profeet en een koning zijn in het O.T., noch in de litteratuur van het Nabije Oosten buiten de O.T.ische geschriften, het type van de mens. Zij zijn de door God in zijn dienst genomen mensen en dragen het livrei van hun Heer. Aan hen leert men meer kennen, hoe de gelovige zich zijn God dacht, dan hoe men over de mens dacht.

In het zevende hoofdstuk mis ik het inzicht in het collectieve van de Godsvoorstelling en in de voorstellingen over het leven van de mens, blz. 106. In de N.T.ische tijd zijn de individueel gerichte gedachten veel sterker en komt een dualisme, dat reeds in 1 Kron. XXI 1 voorkomt, in de plaats van het monisme. Op blz. 253 staat de juiste opmerking dat de dood 'als een natuurlijk verschijnsel' werd aanvaard, maar blz. 106 ziet de dood als een gevolg van zedelijke vergripen.

In het algemeen acht ik het begrip 'heilig' te eenzijdig zedelijk gekenschetst. De onaantastbaarheid Gods is meer primair dan de Schrijver doet voorkomen, ook in plaatsen als Jes. VI. In dit hoofdstuk wreekt zich het criterium — des Schrijvers zedelijke opvatting van het Christelijk geloof — waardoor het rituele en de vervlochtenheid van de wereld- en mensbeschouwing van de O.T.ische gelovige met het wezenlijke van zijn geloof, niet in hun eigen waarde worden geschetst.

Wat in het achtste hoofdstuk over de Joodse leer der twee *jaserot* staat, blz. 157, moet aangevuld worden. Het is beter de weerlegging van Weber's theorie te noemen: F. C. Porter 'The Yecer Hara: a Study in the Jewish Doctrine of Sin' verschenen in 'Biblical and Semitic Studies — Yale University', New York 1902. Ook op blz. 170, 256sq en elders is de Schrijver niet gelukkig in zijn opmerkingen over de Joodse godsdienst. Het onderwerp is te groot om hier verder te behandelen. Behalve naar de werken van Moore, Bonsirven, Schechter, Abrahams en anderen kan ik wijzen op een boek, dat dit najaar het licht zal zien en waarin een opstel staat over de Joodse godsdienst uit de eeuwen vlak voor en na het begin onzer jaartelling, 'Het oudste Christendom en de antieke cultuur'.

Het negende hoofdstuk, Het verkeer van God en mens, is wellicht het rijkste uit het boek. Er zijn onderdelen waarover anders gedacht kan worden, maar in zijn geheel is het een heldere, systematische beschrijving van de godsdienst van Israël. Slechts een enkele maal gaat de Schrijver waarden door vergelijking met andere godsdienstige gegevens. B.v. op blz. 208. Daarbij komt mij een woord van Kristensen in de herinnering: vergelijking ter informatie is een noodzakelijke omweg, maar vergelijking als maatstaf ener waardering is uit den boze.

Ik eindig deze reeks van opmerkingen bij dit belangrijke boek met een wens. Ik hoop dat dit boek bestudeerd zal worden met hetzelfde oprechte verlangen naar verheldering in het vraagstuk van bijbelgezag en bijbelgebruik in ons geloofsleven en geloofshandelen als waarmee het geschreven werd. Ik hoop ook dat velen hun mening over dit boek zullen kenbaar maken. Een groot werk over een groot onderwerp als het onderhavige verschijnt in ons land zelden. Het vraagt met recht aller aandacht.

Leiden, 11 Juni 1950.

P. A. H. DE BOER.

Dutch society for Old Testament study.

An international meeting will be held at Leiden, University, from Wednesday August 30th, to Saturday, September 2d next.

The following programme has been arranged:

Wednesday, August 30th.

- 4.00 p.m. Arrival. Domestical and financial arrangements, University, 73, Rapenburg.
- 6.00 p.m. Dinner at "De Doelen", 2, Rapenburg.
Address of Welcome. Informal dress.
- 8.30 p.m. Paper by Professor Millar Burrows (New Haven): 'The Discipline Manual of the Judean Convenanters'.

Thursday, August 31st:

- 9.15 a.m. Paper by Professor A. Vincent (Strasbourg): 'L'Ancient Testament et l'Histoire des Religions'.
- 10.15 a.m. Paper by Professor A. F. Puukko (Helsinki): 'Der Feind in den Psalmen'.
- 11.00 a.m. Coffee.
- 11.15 a.m. Paper by Professor A. Bentzen (Copenhagen): 'The ritual Background of Amos i, 2-ii, 16'.
- 1.00 p.m. Lunch at "De Doelen".
- 3.00 p.m. Paper by Professor J. W. Wevers (Princeton): 'Exegetical Principles underlying the Septuagint text of 1 Kings ii 12-xxi 43'.
- 4.00 p.m. Paper by Professor A. Alt (Leipzig): 'Das Königtum in den Reichen Israel und Juda'.
- 5.00 p.m. Reception at the Town Hall, Breestraat.
- 6.30 p.m. Dinner at "De Doelen".
- 8.30 p.m. Paper by Professor L. Köhler (Zürich): 'Vom hebräischen Lexikon'.
- 9.30 p.m. Tea in the Senate-room, University.

Friday, September 1st:

- 9.15 a.m. Paper by Professor M. Noth (Bonn): 'Jerusalem und die israelitische Tradition'.

- 10.15 a.m. Paper by Professor H. H. Rowley (Manchester): 'The Suffering Servant and the Davidic Messiah'.
- 11.00 a.m. Coffee.
- 11.15 a.m. Paper by Professor R. B. Y. Scott (Montreal): 'A Kingdom of Priests, Exod. xix 6 and dependant passages'.
- 1.00 p.m. Lunch at "De Doelen".
- 4.00 p.m. Paper by Professor G. Gerleman (Lund): 'The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document'.
- 5.00 p.m. Paper by Dr J. Simons (Leiden): 'Jerusalem-exploration: past and culture'.
- 6.15 p.m. Dinner at "De Doelen".
- 8.00 p.m. Paper by Professor Tur-Sinai (Jerusalem): 'The Book of Psalms and its History in Literature and Cult'.

Saturday, September 2d:

- 9.15 a.m. Paper by Dr J. Bowman (Leeds): 'The Exegesis of the Pentateuch among the Samaritans and among the Rabbis'.
- 10.15 a.m. Paper by Professor Fr. Nötscher (Bonn): 'Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit in alttestamentlicher Beleuchtung'.
- 11.00 a.m. Coffee.
- 11.15 a.m. Paper by Professor N. W. Porteous (Edinburgh): 'Semantics and Old Testament Theology'.
- 12.00 a.m. Business meeting.
- 1.30 p.m. Lunch at "De Doelen".
- Closing Speeches.

The *charge* from Wednesday Dinner to Saturday Lunch will be 25.—Dutch guilders. Foreigners will be provided with bed and breakfast in private homes; Dutch participators must look after their own lodgings.

Those who intend to be present should inform Professor P. A. H. De Boer, 35 Hofdyck, Oegstgeest, near Leiden, the Netherlands.

Boekbesprekingen.

Dr J. Ridderbos, *Korte verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling. De kleine profeten II, Obadja tot Zephania*, 2e druk, J. H. Kok, Kampen.

In het Januarinummer konden wij bij de aankondiging van de drie deeltjes Genesis van deze serie, vermelden, dat in de komende tijd verschillende herdrukken van de K.V. het licht zouden zien. Dit is er één van. Voor wie de K.V. kent behoef ik geen aanbeveling te schrijven.

Wat de moeilijke dateringskwestie bij Obadja betreft deed Dr Ridderbos een keus, die mij niet bevredigend voorkwam. Hij erkent wel, dat hij vooralsnog geen kans ziet een stellige keus te doen tussen de verschillende meningen, maar de keus, die hij dan tenslotte doet — zij 't onder voorbehoud — is slechts gefundeerd op 't citaat van Obadja 1-5 in Jer. 49 : 7 v.v., waarvan men echter met evenveel recht kan menen dat Obadja Jeremia heeft geciteerd. De vrouwelijke vorm, „laat ons opstaan tegen haar" Obadja 1 is toch alleen te verklaren, wanneer we aannemen dat Obadja hier Jer. 49 : 14 citeert, waar de vrouwelijke vorm op Bozra terug slaat. Bij de verklaring van vers 1 roert Dr Ridderbos deze kwestie niet aan. Hij plaatst met voorzichtige bewoordingen Obadja dan in de tijd van koning Joram. Het komt mij voor

dat de mening, die Obadja ziet na 586, mede op grond van 't bovenstaande, meer gefundeerd is. We komen dan ook niet in 't gedrang met de verzen 17-21, die ook volgens den auteur de wegvoering in ballingschap (586) veronderstellen, en behoeven de mogelijkheid niet open te stellen, dat deze verzen later door een ander zijn toegevoegd.

De vertaling van Dr Ridderbos is heel nauwkeurig. Op sommige plaatsen hadden wij liever een wat meer dichterlijke vertaling. In Zeph. 2:14 waar we lezen bij de beschrijving van 't verwoeste Ninevé: „hoor, het zingt in het venster”, denken we met weemoed terug aan de Statenvertaling: „een stem zal zingen in het venster”, een vertaling, die grammaticaal juist is en daarbij de sinistere sfeer binnen de ruïnes van Ninevé prachtig weergeeft. Wat in 't zelfde vers de egel naast de pelicaan doet is mij niet duidelijk. Zou dit de roerdomp niet moeten zijn?

Wij mogen van de K.V. niet meer verlangen, dan zij zelf pretendeert te geven en daarom voor wie van plan is bij de bestudering van de kleine profeten ook meer uitgebreide commentaren te raadplegen, moge ik dit deeltje der K.V. hartelijk aanbevelen.

J. L.

Dr Herbert H. Farmer: „Dienaar des Woords”,
vert. Ds G. J. H. Gijmink. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk, z.j.
133 pag. geb. f 2.90.

De herontdekking van de betekenis der prediking is een der meest naar voren tredende tendenzen van de hedendaagse christelijke theologie, zegt de schrijver in hfst. I.

Men ziet de prediking weer als een essentieel deel van de goddelijke reddingsdaad zelf: Gods persoonlijk komen tot mensen vindt altijd plaats door andere mensen; Gods „ik-gij” verhouding staat nooit los van, en wordt altijd gedragen door de „ik-gij” verhouding van en tot mijn medemensen. En voorts: deze laatste „ik-gij” verhouding is er één tussen bewuste willens, die hun eigen gang wensen te gaan en die elkaar toch bepalen door „eis” en „gemeenschappelijk bedoelen” en waarvan het gesproken woord de kern vormt (hfst. II).

Wat dit alles betekent voor de prediking vormt wel de hoofdmoot van het boekje: De mate van doeltreffendheid der prediking is evenredig aan die, waarin zij de drie factoren — wil, eis, gemeenschap — in maximale eenheid in zich verenigt (hfst. III). Als Gods reddende toenadering altijd geschiedt door mensen die in bepaalde verhouding tot elkaar staan (geschiedenis), dan is de prediking een deel van een uitgebreider systeem van menselijke verhoudingen; God komt dan niet in abstracties tot de mens, maar door andere mensen en door de concrete situaties in het menselijk leven van elke dag (hfst. IV). En al is tenslotte ons Evangelie een onveranderlijk Evangelie — de manier waarop we het naar voren brengen, en de dingen erin die met bijzondere nadruk en helderheid verkondigd moeten worden, worden bepaald door de geestelijke toestand, waarin onze hoorders verkeren. Wij moeten de juiste golfengete kennen, waarop we ons hoorbaar kunnen maken, en leren hoe daarop af te stemmen (hfst. V).

In dit boekje worden een groot aantal practische wenken gegeven, betreffende zaken die nog al eens over 't hoofd gezien worden bij 't maken en houden van een preek. Ook wordt van deze practische punten veelal duidelijk gemaakt dat ze, en hoe ze voor den schrijver nauw samenhangen met zijn opvatting van theologie, inplaats dat ze b.v. uitsluitend op psychologische, rhetorische of aesthetische overwegingen berusten.

Daardoor laat dit boekje zich tot op zekere hoogte met interesse lezen en herlezen: wie in de theologie van deze auteur niet goed thuis is, begint bij de practische toepassing dezer theologie op de prediking toch onwillekeurig ook belang te stellen in die theologie zelf. Men zal zelfs in sommige gevallen van hieruit meer begrip ervoor kunnen krijgen.

Overigens is het juist in dit opzicht jammer dat het betoog zo populair gehouden is. Het is bedoeld voor predikanten en studenten en voorts voor een wijder kring van belangstellenden, zegt het voorwoord. Maar wie met de vooronderstellingen, waarmee hier gewerkt wordt, zelf goed op de hoogte is, zal grondiger studies verkiezen om de taak der verkondiging te leren verstaan. En wie niet voldoende op de hoogte is met de theologische ideeën, waaraan de schrijver in dit boek allerlei

ontleent, zal, alleen met behulp van dit materiaal, de noodwendigheid der hier getrokken conclusies niet altijd kunnen voelen.

Kampen.

L. G. R.

Postille 1949—1950. Onder Redactie van de werkgroep Kerk en Prediking. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage, z.j., geb. f 3.90.

Over de waarde van postilles zijn grote meningsverschillen mogelijk. Het zou namelijk kunnen zijn, dat de geduldig exegetische voorbereiding van de preek achterwege blijft bij een gemakkelijke parafrase van een in de postille gegeven preekschets — en hoe verleidelijk is deze weg niet voor in chronisch tijdsgebrek verkerende predikanten. Het zou ook kunnen zijn, dat de postille zich op hinderlijke wijze indringt tussen de predikant en het Bijbelwoord en zo het levende contact met de Bijbel eerder belemmert dan bevordert. Men zou zo tot een zeer sceptische waardering van een postille komen — en zou daarvoor waarschijnlijk goede grond hebben: men zou ze gevaarlijk kunnen vinden, nog gevaarlijker dan commentaren, want ze zijn nog gemakkelijker te ge(mis)bruiken — en men zou daarin waarschijnlijk geen ongelijk hebben. — Intussen blijft het feit bestaan, dat het voor velen zonder een postille of andere homiletische aanwijzingen onmogelijk zou zijn hun zware taak, week aan week de Dienst des Woords te vervullen, tot een redelijk einde te brengen. dan geldt, beter een goede dan een slechte handleiding. Zo gezien kan er nog wel waardering zijn voor het werk van de redactie van deze postille. Wij hopen met haar „dat zij velen, die in het werk der verkondiging staan, van dienst zal kunnen zijn en zo die verkondiging zelf ten goede zal komen”.

Rolde.

J. S. W.

Prof. Dr A. J. de Sopper: „Wat is filosofie?”, Haarlem, De Erven F. Bohn N.V. (V.U.B. II-27), 1950, geb. f 3.90.

In dit interessante boekje wordt de vraag gesteld naar het wezen van de filosofie en daarbij wordt de vraag naar de mogelijkheid en de werkelijkheid van de metaphysica in het middelpunt gesteld. Het geheel is zo opgezet, dat dit boekje „tevens dienst kan doen als een soort inleiding in de wijsbegeerte” (blz. 7). Het antwoord op de eerste vragen leidt tot een interessante ontmoeting met Kant enerzijds, met de existentie-filosofie anderzijds. Waar het antwoord op deze vragen, dat door Prof. De Sopper gegeven wordt, in brede kringen bekend mag worden geacht (vooral door „Grenzen der Openbaring” — vgl. de bespreking van dit boek in het nummer van V. Th. van Maart 1950) is er weinig reden hier uitvoerig op dit antwoord in te gaan. — Of dit boekje geschikt is om gebruikt te worden als een inleiding in de wijsbegeerte — of zelfs als een soort inleiding in de wijsbegeerte — is niet gemakkelijk te zeggen. Het heeft in dit opzicht vele voortreffelijke kanten: de heldere wijze waarop de schrijver de dingen weet te zeggen, de goed gekozen aanhalingen, waarmee hij het gezegde weet toe te lichten, het duidelijke aanwijzen van de grote grondstructuren van het denken door de eeuwen heen (vgl. bv. Parmenides - Spinoza, blz. 88vv), de ordening van de stof rondom één middelpunt vooral, dat alles zijn eigenschappen, die het boek zeker geschikt maken om als inleiding in de filosofie te worden gebruikt. Daar staat tegenover, dat grote reeksen van filosofische vragen niet worden aangeraakt, dat de schetsen van de verschillende filosofische „systemen” wel erg „schetsmatig” zijn, dat wij eigenlijk alleen van Kant in de hoofdlijnen van zijn denken een levende indruk krijgen, van alle anderen alleen de gewone, zelden treffende trefwoorden. Misschien is de beste inleiding tot de filosofie nog wel een goed geschreven geschiedenis van de filosofie, die dan wel wat minder „rhapsodisch” zal moeten zijn dan dit boekje. Een opmerking tot slot over de aanhalingen, die in dit werk gegeven worden: waarom wordt in enkele gevallen wel, in andere gevallen niet aangegeven, waar de aangehaalde woorden te vinden zijn? Waarom wordt bij Latijnse citaten de vertaling soms onmiddellijk in de tekst toegevoegd, soms achter in het boek de vertaling gegeven — en soms de vertaling geheel weggelaten (zo bv. bij het toch wel belangrijke „argumentum ontologicum” van Anselmus, blz. 82vv.). Waarom worden de Griekse citaten in transcriptie gegeven, en waarom wordt ook hier de vertaling soms geheel weggelaten (zo bv. bij de critiek op het „argumentum

ontologicum" van Aristoteles, blz. 92vv.). De lezers kennen de klassieke talen of ze kennen ze niet, niet echter beide: en in een inleiding zou het wellicht het beste zijn om alle Grieks en Latijn maar weg te laten en alleen de vertalingen in de tekst te geven (waarbij evt. de Griekse of Latijnse tekst in noten kon worden gegeven). Wellicht is het mogelijk dat in een evt. tweede druk aan deze toch nogal storende „schoonheidsfouten" enige aandacht gegeven wordt.

Rolde.

J. S. W.

Helmut Thielicke: „Theologie der Anfechtung", J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1949. VIII + 270 S. Brosch. DM. 10.80.

Onder deze titel, die met enkele woorden de situatie van alle echte theologie als „theologia crucis" tekent, heeft de Duitse theoloog Helmut Thielicke, zonder twijfel een van de meest bekwame theologen in het tegenwoordige Lutheranisme, enkele artikelen verzameld, die reeds eerder van zijn hand in verschillende tijdschriften enz. verschenen waren in de bewogen jaren 1935—1948. Zeer militante artikelen, geschreven in een stroeve taal, die in een merkwaardige tegenstelling staat tot de lenige wendingen van dit denken, dat gevormd is in een felle afweer van de vele aanvechtingen, die het geloof en de theologie bedreigden en bedreigen. „Der Glaube ist immer angefochten" (S. III). Maar de afweer van alle aanvechtingen geschiedt in de bevrijdende zekerheid, die door het motto van dit werk wordt aangegeven: „... was gelust den got, das er den teuffel also an uns hetzt? Ideo ut Evangelium veniat ad suas vires..." (Martin Luther). Het is hier onmogelijk een grondige analyse en een grondige critiek te geven op deze artikelen. Maar een overzicht van de inhoud van deze bundel artikelen zal wel voldoende tonen, welke aanvechtingen het eigenlijk zijn, waarmee het geloof en de theologie te kampen hebben „ut Evangelium veniat ad suas vires" — en zo zal deze „Theologie der Anfechtung" naar zijn thematische gerichtheid en zijn innerlijke structuur door dit overzicht wel als „door een spiegel" duidelijk worden, ten minste in grove contouren. De inhoud van deze bundel dan is de volgende:

Was ist und zu welchem Ende studiert man Dogmatik - Kritik der natürlichen Theologie (1. Die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis. 2. Das Problem des Anknüpfungspunktes.) - Das Problem des autoritätsgebundenen Denkens - Die Krisis der Theologie - Zur Frage „Gesetz und Evangelium" - Das Wunder - Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments (1. Die Entmythologisierung und Philosophie-Werdung der Botschaft. 2. Das bleibende Problem der mythologischen Redeweise und sein Lösungsversuch.) - Von den Grenzen der Fürbitte - Das Amt des Beters - Versagen und Erneuerung der kirchlichen Verkündigung - Studien zur marxistischen Anthropologie - Die religiöse Lage in Deutschland.

Rolde.

J. S. W.

„Das Menschenbild im Lichte des Evangeliums" - Festschrift zur 60. Geburtstag von Prof. Dr. Emil Brunner. Zwingli-Verlag, Zürich 1950. 201 S. Brosch. Fr. 13.50.

In deze bundel zijn tien opstellen verzameld van schrijvers uit zeven verschillende landen: Nederland is vertegenwoordigd door Prof. Dr. Ph. Kohnstamm: „Existentialismus, Personalismus und christlicher Glaube" — een voortreffelijke eerste inleiding in het existentialisme, dat wordt afgegrensd van het Idealisme enerzijds, van het („personalistische") christelijk geloof anderzijds. Niet ten onrechte ziet Prof. Kohnstamm het existentialisme als een „Mutationssprung" in de geschiedenis van de filosofie, te vergelijken met de sprong tussen de Middeleeuwen en de Nieuwere Filosofie. Interessant en goed is de critiek op „Der philosophische Glaube" van de hand van Karl Jaspers, waarin de distantie tussen existentialisme en christelijk geloof duidelijk aangewezen wordt (een distantie, waarvan Jaspers zelf zich trouwens wel bewust is) — een critiek, die inmiddels ook in „Wending" van April 1950 gegeven werd en zo gemakkelijker binnen het bereik van den Nederlandsen lezer komt. — Zoals dit opstel zijn ook alle andere in deze bundel gewijd aan thema's op het gebied van de christelijke anthropologie, het terrein, waarop Emil Brunner met zijn grote

werk „Der Mensch im Widerspruch” en met verschillende andere werken zoveel groot werk gedaan heeft. De inhoud is als volgt:

Franz J. Leenhardt: „La situation de l'homme d'après la Genèse”.

Paul Althaus: „Die Gerechtigkeit des Menschen vor Gott. Zur heutigen Kritik an Luthers Rechtfertigungslehre”.

Heinrich Barth: „Die Bedeutung der Freiheit bei Epiktet und Augustin”.

Helmuth Thielicke: „Die Subjekthaftigkeit des Menschen. Eine Studie zu einem Hauptproblem der Imago-Dei-Lehre”.

Eivind Berggrav: „Das Gewissen - solo oder sozial?”

Walter Marshall Horton: „Conditions and limits of man's mastery over nature”.

Philipp Kohnstamm: „Existenzialismus, Personalismus und christlicher Glaube”.

Arvid Runestam: „Idealismus, Idealität und Christentum”.

Jacques Ellul: „Notes sur les problèmes éthiques du rapport Kinsey”.

Max Huber: „Der Einzelne in der Völkerwelt”.

De belangrijkste artikelen van deze bundel zijn wel die van F. J. Leenhardt, Paul Althaus, Heinrich Barth en het reeds genoemde van Ph. Kohnstamm. Belangrijk is vooral de polemiek van Paul Althaus tegen verschillende Luther-interpretaties van onze tijd (vooral Otto Etzold en Max Lackmann), uitermate belangrijk zijn inzicht t.a.v. de brief van Jacobus: „Wir sind hier in der Tat zu evangelischer Kritik an Jakobus gerufen” (S. 46), waarbij hij onder evangelische kritiek verstaat „die immanente Kritik, welche die Schrift von ihrem Ganzen her innerhalb ihrer selbst übt” (S. 47). Het wordt tijd, dat wij de met deze weinige woorden gegeven vraagstukken weer eens in alle scherpste doorzien en doorleven. - Helmut Thielicke heeft deze gelegenheid aangegrepen om vast wat propaganda te maken voor „den im Manuskript fast vollendeten ersten Band einer „Theologischen Ethik” waaraan zijn bijdrage ontleend is: geen wonder dat een zo uit het geheel weggesneden fragment vrij onbevredigend is. Het boek sluit met een bibliografie, waarin alles, wat tussen de jaren 1914 en 1950 van de hand van Emil Brunner is verschenen, is opgenomen: de bibliografie heeft een omvang van 15 bladzijden!

Rolde.

J. S. W.

Korte overwegingen, ingedeeld volgens het kerkelijk jaar, van moeder Clara Fey, stichteres van de congregatie der zusters van het arme kind Jezus. 1949 Romen, Roermond en Maaseik, 1320 blz.

Het woord mediteren heeft geen bijzonder Protestantse klank. Behalve in kleine kringen zoals de retraite-beweging in de Ned. Herv. kerk, en werkgemeenschappen zoals Cluny in Frankrijk en Iona in Schotland, wordt in het Calvinisme de meditatie niet beoefend. In de Angelsaksische landen vindt men meer „devotional life” dan op het Europese continent, maar ook daar heeft de meditatie niet de plaats die zij in de Rooms-Katholieke kerk en de Oosterse Orthodoxie heeft. Het bestaan van het ordewezen is hier blijkbaar doorslaggevend.

Toch is ook in het Protestantisme meditatie geen overbodige luxe. Wanneer men zijn leven dagelijks aan Christus wil gebonden zien, is er meer nodig dan zich zo af en toe te binnen brengen dat wij niet slechts burgers van deze aarde zijn. Ook meer nodig dan met een zekere regelmaat een van de vele dagboekjes in alle schakeringen van „actueel” tot „ouderwets” te lezen. Willen wij uit de werkelijkheid van het evangelie leven, dan mogen wij ons deze werkelijkheid ook dagelijks inprenten. Dit steeds opnieuw te doen vraagt bezinning en concentratie, waarin de meditatie zeker een rol kan vervullen.

Bij het mediteren wil het boekje leiding geven. Het doet dat op een wijze, die den Protestant vaak vreemd is, vaak ook tot protest oproept. Dit is soms een kwestie van formuleren. Een voorbeeld hiervan is de doelstelling van de schrijfster in het voorwoord: „ — om benut te worden door godvruchtige zielen met groot voordeel voor hun geestelijke vooruitgang en hun streven naar de volmaaktheid”. Maar vaak gaat het verschil dieper. Een groot deel der devotie is gericht op Maria en de heiligen, een terrein dat ons geheel vreemd is. En ook waar — soms aan de hand van het kerkelijk jaar — over schriftwoorden wordt gemediteerd, schrikken wij van de exegese.

Ook hiervan een voorbeeld. 6 overwegingen worden gewijd aan Luc. 10 : 38-42, het verhaal van Martha en Maria. Volgens Protestantse uitleg worden hier in een bepaalde situatie twee personen naast elkaar gezet, waarvan de ene meer handelt naar de wil van Christus dan de andere — de ene een beter deel kiest dan de andere, n.l. te luisteren naar Jezus. Hier echter worden beide als gelijkwaardig naast elkaar gesteld. Martha als zinnebeeld van liefde tot de naaste. Maria als zinnebeeld van de liefde tot God. Eén ding is nodig: God geheel lief te hebben. Dit doen beide, hoewel op verschillende wijze. In de mens moeten deze beide kanten harmonisch samenwerken. Wordt zo echter de pointe — misschien: de ergernis? — uit dit verhaal niet weggeharmoniseerd?

Een verdienste van het boekje is de zeer suggestieve kracht die van de meditatie uitgaat. Veel ervan zijn door een beeldend gebruik der taal zo indringend geworden; andere weer door de opzet en aard van de meditatie zelf. Zo vindt men b.v. het lijden van Christus plastisch beschreven door telkens de aandacht te concentreren op een onderdeel ervan: zijn bloed, zijn dorst, zijn tranen. Juist deze plastiek schijnt het geheim van een meditatie te zijn.

De tekst wordt verrijkt doordat verscheidene uitspraken van R.K. heiligen als thema of als illustratie worden gegeven. Men kan ook hieraan weer merken dat deze meditatie niet op zichzelf staan, maar rusten in een eeuwenoude traditie in de kerkelijke praktijk. Het ware te wensen dat van Protestantse zijde hieraan eens meer aandacht werd besteed.

Zeist.

H. t. B.

Het Christelijk Oosten. Tweede reeks, 1950, de Toorts, Heemstede.

Deel 1: Mgr Dr J. O. Smit: Val en opstanding van een groot Christenvolk, 73 p., geïllustreerd.

Deel 2: M. A. van den Oudenrijn O.P.: De Armeniërs en hunne Kerk, 75 p., geïllustreerd.

Met deze beide deeltjes wordt voortgezet de serie „het Christelijk Oosten”, uitgegeven door het R.K. Apostolaat der Hereniging als een beschrijving van die delen van het christendom die zich min of meer zelfstandig naast Rome hebben ontwikkeld en later gedeeltelijk binnen het geheel der Rooms Katholieke kerk zijn opgenomen. Vooronderstelling is wat in het 2e deeltje op p. 51 staat geschreven: „Katholieke theologen spreken van de vereniging der Oosterse Christenkerken met de zetel van Rome gewoonlijk als een hereniging. Deze terminologie berust op de overweging dat al deze verschillende kerken oorspronkelijk deel uitgemaakt hebben van de ene algemene (katholieke) kerk, door Christus op de rots van Petrus gesticht”. Hereniging staat voortdurend op de achtergrond in deze deeltjes, en de gedachte hieraan treedt soms zelfs zeer op de voorgrond.

In het eerste deeltje, handelend over de kerk in Perzië, India en Azië, vindt men zo sterk deze gedachte, dat o.i. te veel ruimte aan de geschiedenis der hereniging werd besteed, en te weinig overbleef voor een karakteristiek van de kerken zelf. Het is alsof het hier alleen gaat om het formele: geschiedenis vanaf de grondvesting dezer kerken, contact met het Westen, ontwikkeling naar Rome toe — terwijl de gebruiken en gewoonten van deze kerken, hun liturgie, hun leer slechts van ondergeschikt belang zijn. Vanzelfsprekend beschouwt men als Protestant dit als een niet volledige behandeling der stof, al moge inderdaad gaandeweg het grootste deel van deze kerk met Rome geünieerd zijn. Overigens is deze geschiedenis op zichzelf zeer interessant, en kaartjes en illustraties dragen er toe bij dat men er een duidelijk beeld van krijgt.

Hoewel ook in het tweede deeltje de hereniging der Armeniërs met Rome, zeker niet onaangeroerd blijft, is hier toch aan het eigene der Gregoriaans-Armeense kerk meer aandacht geschonken. De geschiedenis wordt iets beknopter weergegeven, maar deze weergave mist toch dikwijls interessante bijzonderheden niet, terwijl voor een beschrijving der kerk in z'n huidige staat 15 pgs. worden uitgetrokken. Zo krijgt men daarvan althans een goede indruk; en het ligt niet binnen de bedoeling van een werkje als dit veel meer te geven.

Ook hier weer kaartjes, illustraties, register en bibliografie. Uit de bibliografie blijkt, dat dit boekje de enige Nederlandse studie over de Armeense kerk is. Het moet trouwens gezegd worden dat ook over de Chaldeeën niet zeer veel gepubliceerd

is. Zo mag tenslotte het oordeel worden uitgesproken dat, ondanks de bezwaren die deze uitgaven met zich meebrengen, onze kennis omtrent de Oosterse kerken er zeer zeker belangrijk door wordt verrijkt.

Zeist.

H. t. B.

Prof. Dr P. J. Maan, „C. J. Barchman Wuytiers, Erzbischof von Utrecht 1725-1733”. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen, 1949, 113 S., geb. / 4.50.

De hoogleraar aan het Seminarie der Oud-Katholieken behandelt hierin de tweede, slechts 40 jaar oud geworden, Aartsbisshop van Oud Bisschoppelijke Cleresie (= Oud Kath. Kerk). Voor een kort overzicht van de inhoud kan ik verwijzen naar de advertentie op de omslag van het Octobernummer.

Terecht is dit boek geplaatst in Van Gorcum's Hist. Bibliotheek, want — helaas — geeft het niet veel meer dan een politiek, voornamelijk kerkpolitiek, relaas. Een groot gedeelte van de eigenlijke tekst, (80 pag.'s waarvan 10 inleiding) wordt gevuld met de behandeling van de strijd tussen het Kapittel van Utrecht (de rechtstreekse voortzetting van de 5 Kapittels van vóór de Reformatie, waardoor de Oud Kath. Kerk zich als de legitieme voortzetting van de Kath. Kerk in Nederland beschouwt) en de aartsbisshop: nl. 21 pg.'s. Deze onenigheid werd vooral veroorzaakt door de rigoreuze opvatting van B.W. inzake het rente nemen. Gelukkig gaat de schrijver, zij het summier, in het Nachwort op de achtergronden van deze moeilijkheden (niet tot heil van de Oud Kath. Kerk!) in.

Interessant is het boek uit het oogpunt van de Vad. Gesch., m.n. omdat hier een staaltje wordt gegeven van de kerkelijke politiek van de Republiek, die tegenover de Oud Kath. Kerk in een moeilijk parket stond. Tenslotte werd wél B.W. als Aartsbisshop erkend, doch géén apostolisch Vicaris vanwege Rome. Trouwens de gehele ontstaansgeschiedenis van de Oud Bissch. Cleresie is ten nauwste met de politieke constellatie verbonden geweest; haar streven was verwant met dat van het Gallicanisme in Frankrijk.

Een goede karaktertekening van B.W., waardoor hij ons als mens duidelijk voor ogen komt te staan, ontbreekt helaas (echter wél een afbeelding van zijn portret). En, wat erger is: over zijn theologische denkbelden wordt nauwelijks gerept. Slechts terloops worden zijn eerbied voor de Bijbel en zijn bewondering voor de Oude Kerk genoemd. Hoe stond hij, komende uit een half gereformeerd gezin (een zwager was zelfs een bekend predikant te Amsterdam) tegenover het Protestantisme? Zonder de theologische achtergrond (Jansenisme) is ook niet goed te begrijpen, waarom het Utrechtse Kapittel juist in het begin van de 18de eeuw er zozeer op stond een aartsbisshop te kiezen. Een Oud-Katholiek wil er natuurlijk niet aan, het los raken van de Oud Bissch. Cleresie van Rome aan veranderende theologische inzichten toe te schrijven, doch voor een buitenstaander blijven hier toch vragen.

Interessant is het boek in de eerste plaats voor leden van de Oud Kath. Kerk in Nederland en misschien van die in het buitenland (Duitsland, Oostenrijk: is het boek daarom in het Duits geschreven?). Verder voor ieder, die meer wil weten over deze kerk, die immers in de V.S.T.F. niet zonder reden is vertegenwoordigd.

Tenslotte enkele formele opmerkingen. Het is veel prettiger de noten onder aan de bladzijde te hebben dan steeds achterin het boek te moeten zien. De nummering van de pagina's met de Anmerkungen is, vergeleken met het register, één te hoog. In het register staan bij lang niet alle namen de voorletters (voor het nazien of een bepaald persoon in het boek voorkomt is het wel gewenst). Waarom slechts de voornaamste Latijnse citaten zijn vertaald, is mij niet duidelijk: men kent Latijn of kent het niet! Litteratuurlijst (een rijke bron voor ieder, die meer over de Oud Kath. Kerk in Ned. wil weten!), noten en register zijn overigens, voor zover ik kon nagaan, goed verzorgd.

J. P. v. D.

H. V. Morton: *In de voetstappen van Paulus*. Vertaling van A. G. Barkey Wolf, 2e dr. H. P. Leopolds Uitg. Mij. N.V., Den Haag. / 9.75.

De tweede druk van een bekend boek. De schrijver reisde „in de voetstappen van Paulus” door de landen rond de Middellandse Zee en geeft in dit boek ons zijn reisbeschrijving. Daardoorheen weeft hij het leven van Paulus, zich strikt houdend aan de Bijbelse gegevens. Nergens wijkt hij daarvan af en dat maakt dit boek des te

waardevoller. In het eerste hoofdstuk boeit Morton ons al dadelijk, als hij staande in het Jeruzalem van 1936, in gedachten teruggaat tot het begin van onze jaartelling en de apostelen plaatst midden in het land waar zij leefden en werkten. Zo gaat het het hele boek door en krijgen wij een levendig beeld van Paulus' leven. Wij worden meegenomen naar Tarsen, Cyprus, door Turkije heen, naar Philippi, Athene, Corinthe tot in Rome toe. In het vijfde hoofdstuk lezen wij veel interessante bijzonderheden over het Turkije van Kemal Atatürk.

Na lezing van dit boek zullen we Paulus' reizen en zijn brieven wellicht met andere, minder abstract gerichte, belangstelling volgen als werkelijke reizen en brieven. Juist voor theologen lijkt mij het belang van dit boek vooral hierin gelegen, dat zij Paulus' brieven verplaatst zien in de sfeer en de omgeving waarin zij thuis horen en deze weer eens met andere dan dogmatische interesse alleen zullen gaan lezen. In dit mooi uitgegeven boek — een boek met de leeuw! — zijn twaalf prachtige foto's en de kaart van Paulus' reizen opgenomen.

J. L.

Dr W. J. de Haan: Levensnood en Levenskunst. De nerveuze en de harmonische mens. 2e Herziene en vermeerderde druk. Uitg. H. J. Paris. Amsterdam 1949. Prijs f 7.50.

Uit dit boek is voor theologen heel veel te leren. Het eerste deel (Pathologie) behandelt de oorzaken der nerveuze storingen, geeft vervolgens een beschrijving van nerveuze en geestelijke stoornissen, daarna van psycho-neurosen.

Voor de zielszorg is de kennis van deze stoornissen van belang, niet zozeer — meen ik — om zich aan een therapie te wagen, maar om enigszins te leren onderscheiden, waar sprake is van 't abnormale en de medicus moet ingrijpen of althans de zielszorger zich niet langer vertrouwd zonder voorlichting van een medicus. Het deel „Geneeswijzen” bevestigt deze indruk. Het derde deel behandelt de levenskunst, waarvan de auteur zegt: „door levenskunst tracht de mens de levensnood om te zetten in die levensontplooiing, welke hem vreugde verschaft”. (pag. 218).

Hier komen ook onze vraagtekens, zelfs wanneer we er aan blijven denken, dat de auteur zich beperkt tot de psychologie, die uiteraard het wezenlijke van de religieuze verschijnselen niet kan raken.

Telkens krijgen we de indruk, dat de auteur het algemeen religieus besef en het geloof in Christus in hetzelfde vlak ziet. (pag. 195).

Tussen het zoeken van gemeenschap met het Eeuwige en de omgang met den Eeuwige ligt een principieel verschil, dat m.i. in dit boek niet tot zijn recht komt. Zo is het ook met de bijbelse begrippen wedergeboorte, geloof en bekering. Waarom komt het begrip „zonde” eerst in de Epiloog breder ter sprake?

Voor theologie heeft de auteur weinig eerbied (pag. 250). Wellicht had meerdere theologische bezinning dit boek waardevoller gemaakt.

S. J. POPMA.

Dr G. K. Schoep, Neurose en Religie, uitgave J. H. Kok, Kampen 1949, 46 blz.

In deze brochure, oorspronkelijk verschenen als artikel in „Philosophia Reformata”, wordt een materie behandeld die, zoals de titel al aangeeft, de theologie slechts ten dele raakt. Maar in dit raakpunt kraakt het dan ook, wat ook in dit geschrift mede door het Christelijk uitgangspunt van den schrijver tot uiting komt.

Deze korte studie is geheel gebaseerd op de Wijsbegeerte der Wetsidee. Voor degenen, die daarmee niet vertrouwd zijn betekent dit bepaald een handicap, meer nog dan het ontbreken van kennis der psychiatrie, want schrijver zoekt vooral de neurose te zien als een uiting van de mens die in zijn geheel, existentieel, ziek is. De oorsprong van zijn neurose ligt daarom in zijn verhouding tot God. Hoe is deze, hoe moet deze zijn, en hoe werkt deze verhouding door in het gehele bestaan, ziedaar de grote vragen.

Een enkele opmerking. Wordt niet al te spoedig aan hen die bij het behandelen van de neurose hun standpunt niet nemen in de openbaring van God in Christus het woord „afvalligen” gebruikt? Hoewel men er van ganser harte mee kan instemmen dat ook deze zaak vanuit de openbaring zal moeten worden benaderd vraagt men zich af of men, bij de genade van zelf dit standpunt te mogen innemen, andersdenkenden op deze wijze het best toespreekt.

Verder komt de definitie van „geloof” en „religie” ons eigenaardig voor. Worden hier niet twee dingen uit elkaar gehaald die structureel samenhangen? Zal niet steeds opnieuw positie moeten worden gekozen, zal de mens niet steeds opnieuw God zijn „hart” moeten geven, en is dit niet het geloof? Deze kwestie gaat echter te diep voor een boekbespreking; bovendien zou zij misschien eerder thuishoren in een discussie over de Wijsbegeerte der Wetsidee. Alleen al het bestaan van de Christen-neuroticus schijnt ons tegen de definities van geloof en religie zoals hier gegeven te pleiten.

Een onderzoek als dit is om verschillende reden belangrijk. Hier wordt vanuit de praktijk een poging gedaan de neurose vanuit het Christendom te verstaan. Hier wordt de idee van een Christelijke wetenschap ook in de medische praktijk toegepast. Voor de pastorale praktijk is dit onderwerp van belang. Tenslotte is de waarde van dit boekje dat het de theologie de vraag naar de anthropologie laat zien als een vraag van de praktijk der kerk.

D. v. Swigchem: Handboekje voor de Evangelistiek. J. H. Kok, Kampen, 60 bldz.

Dit boekje, met een woord vooraf van Prof. Brillenburg Wurth, is geschreven voor de Nederlandse Bond van Jongelingsverenigingen op Gereformeerde Grondslag. Het wil een leidraad zijn en heeft geen wetenschappelijke pretenties. Behandeld worden achtereenvolgens, zeer beknopt en naar mijn gevoelen wel wat te beknopt op verschillende punten, de taak der Evangelisatie, het arbeidsveld, de arbeiders, de geschiedenis, de methode en de praktijk.

Welbewust kiest de auteur voor de term „Evangelisatie”, tegelijkertijd afwijzend de termen „Inwendige Zending” en „Apostolaat” m.i. terecht. Want „’t apostolaat van de kerk duidt meer haar roeping aan om te getuigen in de wereld, dan de georganiseerde activiteit van dat getuigen”. Evangelisatie is „een volk, dat van het Evangelie, dat het eenmaal gekend heeft, vervreemd, weer terugroepen tot Jezus Christus en Zijn kerk”.

Over existentialisme en nihilisme als „nieuwere afgoden” hadden wij wel wat meer willen lezen dan een enkele regel.

Jammer dat over ’t eschatologisch aspect van de Evangelisatie gezwezen wordt. Juist als leidraad voor de jeugdverenigingen zou dit boekje aan bruikbaarheid hebben gewonnen als verwezen werd naar lectuur voor verdere studie.

De grote aandacht die besteed is aan de Schriftgegevens maakt dat dit boekje wel zal blijken te beantwoorden aan het doel dat de Schrijver zich gesteld heeft. J. L.

G. K. Chesterton, Orthodoxie; geautoriseerde vertaling uit het Engels door Piet Kerstens, 4e druk; Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht-Brussel; 1948; f 5.75.

Dat dit beroemde boek in nederlandse vertaling zijn vierde druk beleeft, is voor ons aanleiding de aandacht van mogelijk met Chesterton niet bekende lezers van Vox Theologica op dezen auteur te vestigen. Aan hem voorbijgaan is immers het passeren, op korte afstand, van iets zeer kostbaars, zonder het te weten, om het pas later te bemerken. Maar zo gaat het vaak: de gewenning maakt immuun voor de schoonheid en nieuwigheid der dingen. — Chesterton is een ontdekkingsreiziger in bekend gebied, een gids die ons op allerlei dingen wijst die ons ontgaan. Het is alsof hij voortdurend aan een andere zijde der werkelijkheid plaats neemt dan waar wij gewoonlijk staan. En vanuit die andere positie ziet hij de dingen in een onverwoestbaar geloof.

Orthodoxie is een serie opstellen waarin de schrijver zijn christelijk geloof wil rechtvaardigen, de handschoen opnemend hem door collega's-journalisten toegeworpen. Dit is zijn hoofdmotief: iemand trekt er op uit om nieuwe werelden te ontdekken, terwijl hij Engeland achter zich laat. Wanneer hij nu de nieuwe wereld gevonden heeft, blijkt hij op de krijtrotten van Engeland te zijn gestoten. De zoekende ketter bevindt zich ineens... orthodox!

Een van de mooiste hoofdstukken van het boek is wel De Zedenleer van Sprookjesland (The ethics of Elfland). Het land van de sprookjes is onze eigen wereld. Nu is echter het eigenaardige van het sprookje dat daarin de gang van het gebeuren door zonderlinge taboe's wordt begeleid, die volkomen correct geëerbiedigd moeten worden. Maar, een vreemde wereld rechtvaardigt nu eenmaal vreemde voorwaarden. „Een doos wordt geopend en alle boze dingen vliegen eruit... een bloem wordt geplukt en er zijn mensenlevens verbeurd. Een appel wordt geplukt en de hoop op God is weg” (p. 75). — Chesterton schreef deze dingen in een

tijd die nog dacht in de termen van het rationalisme en materialisme der vorige eeuw. Hij is daarvan een zeer origineel bestrijder. Wanneer hij het determinisme van machinale wetmatigheid in het natuurgebeuren critiseert, doet hij dat b.v. zo: „Nu maakte de loutere herhaling de dingen voor mij eerder meer geheimzinnig dan meer rationeel. Het was alsof ik, nadat ik een raar gevormde neus op straat gezien en er niet op doorgedacht had, omdat ik hem als een toeval beschouwde, later zes andere neuzen van dezelfde verbazingwekkende vorm had gezien. Ik zou me een ogenblik verbeeld hebben dat het een of ander geheim genootschap moest zijn. Zo was het erg vreemd dat één olifant een slurf had; maar dat alle olifanten een slurf hadden, leek wel een samenzwering.” En even verder: „De zon wilde zich aan mij doen zien, al moest ze er duizend maal voor opgaan”. (p. 79). Waarom vond de schrijver het boek Robinson Crusoe zo mooi? Omdat Robinson van het wrak nog een paar voorwerpen had kunnen redden. Stel eens dat hij ze in zee had laten vallen! Zo werd een eenvoudig stuk keukengerei kostbaar. Dit verhaal heeft voor Chesterton deze moraal: kijk eens, op een saai uur van de dag, naar de kolennemmer of de boekenkast. Als Robinson die ook eens had kunnen redden! Maar beter is het om te bedenken hoe alles zo op een haar na is gered. (p. 85).

Deze citaten kunnen een indruk geven van wat Chesterton te zeggen heeft. We hadden ze ook uit andere hoofdstukken kunnen kiezen. Wat de vertaling betreft, deze is meer zorgvuldig dan dat ze prettig leest. Nu is de stijl van Chesterton ook eigenlijk te gekruid dan dat men van hem een bevreemdende vertaling zou kunnen verwachten. Van veel belang is echter dat hier een vertaling bestaat. Het werk is geschied met grote liefde voor den auteur (inleiding) en — mede gezien de verduidelijkende voetnoten — met veel zorg voor den lezer.

Delft.

G. MOLENAAR.

J k v r. C. M. van Asch van Wijck: „Tweezaam is de mens”. (Uitg. W. ten Have N.V. A'dam 1950, f 3.50).

Schrijfster, niet-theologe, benadert in dit boek „plaats en taak van man en vrouw in de gemeenschap” van theologische zijde. Zij meent, dat de Bijbel een bevrijdend licht over de aanhangige problemen werpt en een machtige impuls zal kunnen zijn tot verrijking en verdieping van ons menselijk leven door de volle aanvaarding van onze tweezaamheid als bedoeling Gods voor het geheel van ons leven, zoals de stofomslag meedeelt. De pointe van het boek is de exegese van Gen. 1 : 27 volgens Karl Barth: „God schiep de mens man-vrouw”, dus: tweezaam. 129 Bladzijden moeten dienen om deze opvatting uit te werken en te adstrueren aan de hand van Bijbelse gegevens. Het betoog had met minder woorden kernachtiger gezegd kunnen worden.

Amsterdam.

J. T. N.

Dr A. C. Boonacker: „Weerspiegeling”. De Tijdstroom. Lochem. 114 pag. Prijs: f 2.90.

Dit boek voert ons over de grens van de theologie en brengt ons op biologisch terrein. De schrijfster, een biologe, voert ons in de natuur en laat ons daar Gods wonderen zien op subtiële wijze, o.a. de hazelaar, de leeuwerik, paddestoelen, eb en vloed etc. en ze knoopt aan het geschouwde „weerspiegelingen” in ons eigen leven vast, het zijn dus meditatie naar aanleiding van de natuur. Deze meditatie dragen een ietwat vaag, soms pantheïstisch karakter, hoewel dit boek om zijn prachtige stijl en fijne tekening van de natuur het lezen volkomen waard is.

Het boekje is voorzien van een voorwoord van Ds E. B. A. Poortman en geïllustreerd door B. L. Kruyne.

Santpoort.

M. J. M.

Rectificatie

Het blijkt, dat de bespreking van „De Heilige Geest” in het in Mei 1950 verschenen nummer van „Vox Theologica” (blz. 148v.) bij verschillende lezers aanleiding heeft gegeven tot een ernstig misverstand. Het gaat hier vooral om de volgende zin (blz. 149): „Een opmerking als deze: „Religie is hier niets dan de verflenste bloei van de menselijke ziel” (blz. 267) is een waardering, waardoor niet het Duitse

Idealisme, maar wel de schrijver zelf getroffen wordt". Verschillende lezers hebben deze zin zo verstaan, dat hier gezegd zou worden, dat de religieuziteit van den schrijver (Prof. Dr G. Brillenburg Wurth) niet meer is dan „de verflenste bloei van de menselijke ziel". Ik stel er prijs op te verklaren, dat dit niet de bedoeling van deze zin is — ik stel er echter evenzeer prijs op te zeggen, dat alleen bij vluchtige lezing (waarbij over de woorden „is een waardering" heen gelezen wordt) aan deze zin een dergelijke interpretatie kan worden gegeven. De bedoeling was dus niet een oordeel uit te spreken over de religieuziteit van den schrijver — de bedoeling was alleen een oordeel uit te spreken over de *waardering* van het Duitse Idealisme door den schrijver (een waardering, die stellig verkeerd is. Daarom „... waardoor ... de schrijver zelf getroffen wordt".) Misschien zou het beter geweest zijn i.p.v. „... waardoor ... de schrijver zelf getroffen wordt" te schrijven: „... waardoor de schrijver toont het „enthousiasme" van het Duitse Idealisme niet te hebben begrepen ...". In deze zin was het gezegde ook bedoeld. Dit alles ter geruststelling van de verschillende door deze zin zozeer verontruste lezers.

Rolde.

J. S. W.

Ingekomen boeken en tijdschriften.

- Ambrosius „Brieven", gekozen en vertaald door Dr J. Wytzes. „Klassieken der Kerk". Eerste Reeks, Deel II. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1950. 125 pag. geb. f 3.90.
- Prof. Dr J. H. Bavinck: „In de ban der demonen" (Zendingsreeks no. 6.) J. H. Kok N.V. Kampen, z.j. (1950). 36 pag. ing. f 0.75.
- Prof. Dr G. C. Berkouwer: De voorzienigheid Gods (Dogmatische Studien). J. H. Kok N.V., Kampen 1950. 336 pag. geb. f 6.90.
- Werner Bieder: „Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi". Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Nr. 19). Zwingli-Verlag, Zürich 1949. 233 S. Brosch. Fr. 12.
- Oscar Cullmann: „Urchristentum und Gottesdienst" (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Nr. 3). Zweite vermehrte und veränderte Auflage. Zwingli-Verlag, Zürich 1950. 120 S. Brosch. Fr. 7.80.
- „De Nieuwe Mens", Jaargang 2, nummer 2-3 (Mei-Juni 1950). Uitgeverij „Het Spectrum" - Utrecht.
- Ds J. G. Feenstra „De Dordtse Leerregelen" - Tweede veranderde druk. J. H. Kok N.V. Kampen 1950. 254 pag. geb. f 4.50.
- Albert Frank-Duquesne: „Le Dieu Vivant de la Bible". Editions Franciscaines, Paris 1950, 224 pag. ing. Fr. 300.
- Dr S. Greydanus: Bizondere Canoniek van de boeken van het Nieuwe Testament, deel II. J. H. Kok N.V. Kampen 1949. 408 blz. geb. f 11.50.
- Emanuel Hirsch: „Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens", Lieferung 4, C. Bertelsmann Verlag, Gutersloh 1950. Preis jeder Lieferung DM. 3,50. Subskriptionspreis DM. 3,15.
- Jaarboek 1949 van het Werkgenootschap van Katholieke theologen in Nederland (Voordrachten en discussies). N.V. Gooi & Sticht. Hilversum 1950. 204 blz. ing. f 4.90.
- Dr Marie C. van der Kolf: „Zeventig jaar vrouwenstudie". W. L. & J. Brusse N.V. Rotterdam 1950. 128 pag. ing. f 2.25.
- Korte verklaring der Heilige Schrift:
 Dr C. Bouma: „Het Evangelie naar Johannes" Deel I-II. Derde druk. 234 en 224 pag. geb. f 4.50 per Deel.
 Dr S. Greydanus: „De beide brieven van den Apostel Petrus". Tweede druk. 156 pag. geb. f 3.25.
 Beide J. H. Kok N.V. Kampen 1950.
- K. H. Kroon: „Verwerp de oudwijfse fabelen". N.V. Internat. Uitg. mij „Het Wereldvenster", Amsterdam z.j. 195 pag.
- Helmut Kuhn: „Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie". Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950. 173 S. Brosch. DM. 4,80.

BR
R
V6
v.20

GTU Library



3 2400 00343 4945

THREE DAY

DATE DUE			

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.
DEC 20 1967

